YU ISSN 0547—2504

NARODNA UMJETNOST

1979.

10 111

GODINA 1979. KNJIGA 16

NARODNA UMJETNOST

ZAVOD ZA ISTRAŽIVANJE FOLKLORA INSTITUTA ZA FILOLOGIJU I FOLKLORISTIKU

(PRIJE INSTITUT ZA NARODNU UMJETNOST)

UREDNIŠTVO:

Jerko Bezić
Maja Bošković-Stulli
Zorica Rajković
Dunja Rihtman-Auguštin
(glavni urednik)

UREDNIČKO VIJEĆE:

Olinko Delorko
Marijana Gušić
Ivan Ivančan
Zoran Palčok

Naslovna stranica: Josip Vaništa ● Lektor: Dragica Malić ● Tehnički urednik i korektor: Cecilija Lenner ● Tiskanje završeno 1979. ● Tisak: »Štamparija obrazaca«, Zagreb

PRISTUP ISTRAŽIVANJU FOLKLORA DANAS

Dunja Rihtman-Auguštin:
Istraživanje folklora i kulturna praksa
Folklore Research and Cultural Practice 9

Stanislaus Hafner:
Usmena i pisana tradicija u literaturama Gradišćanskih Hrvata i Koruških Slovenaca
Schriftliche und mündliche Tradition in den Literaturen der Burgenländer Kroaten und Kärtner Slowenen 21

Ivan Lozica:
Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti
Metatheory in Folklorsitic Studies and Philosophy of Art 33

Olga Supek-Zupan:
Nacrt istraživanja jednog prigorskog sela
Outline of a Research in a Croatian Village 57
Table od I—XII
(kolor) iza str. 80

Iva Heroldová:
Obitelj, obiteljski odnosi i obiteljski običaji slavonskih Čeha (istraživanje 1965—1969)
Fämilie, familiäre Beziehungen und Bräuche der slawonischen Tschechen 81
Table od I—VIII
(crno-bijele) iza str. 136

Zvonimir Lovrenčević:
Ladarice
Ladarice 137

Nikola Sikirica:
Legende istorinske u krajevima Cetinske doline
Historische Sagen in Cetina-Tal 159

Maja Bošković-Stulli:
Uz »Legende istorinske« Nikole Sikirice
Zu den »Historischen Sagen« von Nikola Sikirica 168

KRONIKA

Dunja Rihtman-Auguštin, Vesna Turčin, Mirena Pavlović:
O radu Instituta za narodnu umjetnost (sada Zavoda za istraživanje folklora) 1974—1978. 175

NARODNA UMJETNOST

Pristup istraživanju folklora danas

DUNJA
RIHTMAN-AUGUŠTIN

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

Istraživanje folklora i kulturna praksa

Poznato je da su povijesno moderan interes za folklor i istraživanje folklora vezani uz razvoj nacionalnih ideja u pojedinim evropskim državama, a čini se da se nešto slično događalo i u Japanu (Dorson, 1978, 19). Naravno, i određeni ekonomski razvoj — industrijalizacija s urbanizacijom, a u vezi s tim postupno napuštanje sela ili mijena u njemu, nisu bili bez utjecaja na same folklorne fenomene.

Ta povijesna povezanost, kao što znamo, urodila je razvojem znanosti koje se bave istraživanjem narodne kulture i folklora (u nas su to etnologija i folkloristika), osnivanjem znanstvenih institucija i muzeja, skupljanjem narodnoga blaga i stvaranjem dokumentacije o narodnim tradicijama. S jedne strane, dakle, razvijala se svijest o nacionalnoj narodnoj kulturi[1] i usporedo su

[1] Pojam narodne kulture ovdje upotrebljavam onako kako ga je formulirala kulturno-historijska etnologija. Odnosi se na seljačku kulturnu tradiciju. Kritiku tog pojma dala sam već prije (Rihtman-Auguštin, 1976).

se institucionalizirale znanosti o toj kulturi, odnosno o njenim tvorevinama. S druge strane, sam folklor i njegove implikacije dobivale su društveno i političko značenje.

Prilično je indikativno da je taj dugotrajni proces istraživanja i skupljanja građe, odnosno folklornih tvorevina, i više ili manje znanstvenog uobličavanja evropske misli o folkloru doveo u jednom trenutku do nečeg što je folkloru suprotno u njegovoj biti. Pojedine pojave narodne kulture i folklora (neki pravci etnologije i folkloristike, kao što je poznato, bave se isključivo seljačkom kulturom) promatraju se pretežno odvojeno od cjelokupnoga života i tako izdvojene počinju život za sebe. Najljepši, reprezentativni oblici pojedinih predmeta ili pojava, odnosno realizacije pojedinih žanrova, dobivaju s vremenom značenje uglednih uzoraka, okamenjenih modela koji se šepure bilo u čitankama nacionalne književnosti, bilo u muzejima kao uzori i kao kanoni repertoara pojedinih folklornih ansambala.

Time ne namjeravam osporiti potrebu pronalaženja i prikazivanja reprezentativnih uzoraka narodne kulture jednako kao što ne želim osporiti vlastite estetske kriterije pojedinih sakupljača, istraživača i stručnjaka koji se na ovaj ili onaj način bave primjenom folklora. Naravno, pod uvjetom da ti kriteriji ne ostanu anonimni, tj. da je javnosti u svakom trenutku poznato da se radi o izboru, i to o izboru na temelju određenog kriterija vrijednosti narodnoga blaga.

U isto vrijeme ti uzori, kanoni, modeli bili su dio kulturnopovijesne i političke prakse.

Ma kako paušalno zvučale te tvrdnje, lako se mogu dokazati primjerima ne samo iz naše kulturnopolitičke prošlosti nego i iz prošlosti mnogih drugih evropskih zemalja. No tome ću se vratiti u nastavku ovoga razmatranja.

Ovdje želim upozoriti upravo na tu suprotnost okoštavanja folklornih modela, kao proizvoda minule znanstveno i kulturnopolitičke prakse, i biti samoga folklora, koji je kao istinska ljudska pojava određen jednom bitnom konstantom, a to je — promjenljivost. Mijenjaju se folklorne pojave s obzirom na ljude koji ih stvaraju, na vrijeme u kojem ti ljudi žive, na društvene i političke odnose u kojima žive, na prirodnu i stvorenu okolinu u kojoj folklorne tvorevine nastaju. Folklorna pojava nije nikad dvaput ista kao ni ljudske životne situacije: to su potoci i rijeke u koje nikad ne možeš dvaput stati.

U slijedu tih misli može se stoga postaviti pitanje o odnosu znanosti, u ovom slučaju etnologije i folkloristike, i društvene kulturne prakse. Odnosno, pitanje o tome koliko znanost uopće može utjecati na određenu praksu ili određenu kulturnu akciju. Naravno, to je teško pitanje, na koje mnogi nisu uspjeli odgovoriti, a ni pisac ovih redaka ne misli da će mu to poći za rukom u ovom kratkom tekstu.

Kad se radi o odnosu znanstvenoga istraživanja specifične folklorističke i etnološke građe i teorijskih (svjesnih ili nesvjesnih) spoznaja od kojih to istraživanje polazi ili ih postiže, dakle kad se radi s jedne strane o folkloristici i etnologiji, a s druge strane o primjeni folklora i etnološke građe u kulturnopolitičkoj akciji, onda se vrlo jasno naziru dva pitanja: kako i koliko se znanost integrira u kulturnu akciju, odnosno kako i koliko kulturna praksa i istraživanje te prakse utječe na samu znanost, etnologiju ili folkloristiku u konkretnom slučaju.

Odgovor na prvo pitanje uključuje individualne sklonosti, vrednote i motivacije pojedinih istraživača. Bilo bi zanimljivo znati motivacije studenata etnologije i folkloristike u pojedinim povjesnim razdobljima. Sjećam se iz vlastitoga iskustva da je u godinama neposredno poslije rata velik broj mladih ljudi upisivao etnologiju iz, nazovimo ih tako, neoromantičkih pobuda: željeli smo upoznati i istraživati kako narod živi i stvara. Željeli smo otkriti »pozitivne« i »negativne« tradicije da bismo na »pozitivnima« gradili dalje. Ta više ili manje romantička motivacija prisutna je vjerojatno u svakoj generaciji studenata tih znanosti. Posljedice tog romantičkog zanosa mogu biti barem dvojake: mogu naime u kasnijim godinama, u godinama većega znanja i dubljega razmišljanja, uroditi smirenim kritičkim znanstvenim pogledima i istraživanjima prakse, ali mogu i rasti u pravcu stvaranja spomenutih romantičkih i kulturnohistorijskih modela okamina, lijepih živih slika narodne kulture s konzervativnim odnosom prema stvarnosti.

Odnos kulturne akcije i istraživanja kulture i folklora mnogo je značajniji na području njihova međusobnog utjecaja. Između određenih teorijskih spoznaja i građe skupljene na temelju tih spoznaja i same kulturne akcije postoji povezanost bez obzira na to koliko je pojedini istraživač želi ili koliko sam u tome sudjeluje.

Problematiziranje, istraživanje samoga tog odnosa pridonosi znanstvenoj spoznaji prakse i kulturnoj akciji u isto vrijeme.

Da bih provjerila ove uvodne hipoteze, poslužit ću se analizom smotri folklora u Hrvatskoj nekad i sada, koja je objavljena u ovom godišnjaku br. 15. (Sremac, 1978, 97—116).

Istražujući početke scenskog prikazivanja, odnosno izvođenja folklora, koje je kod nas i danas uobičajeno i koje doživljava svoju kulminaciju u zagrebačkoj Smotri folklora kao međunarodnoj priredbi, Sremac polazi od godine 1925, kada nalazi prve podatke o priredbama takve vrste.

U međuratnom razdoblju nezaobilazna organizacija koja se bavila kulturnim radom na selu i prosvjećivanjem sela bila je »Seljačka sloga«, kojoj je političku usmjerenost davala Hrvatska seljačka stranka. Kad danas gledamo cjelokupnu djelatnost »Seljačke sloge«, ne možemo a da ne pozdravimo prosvjetno-kulturna nastojanja u vrijeme kad je hrvatsko selo grcalo u dugovima, bijedi, neimaštini, kad se o produktivnosti seljačke proizvodnje nije moglo ni govoriti u smislu njene sposobnosti da konkurira na tržištu. Bilo je to vrijeme privredne i kulturne zaostalosti sela u pravom smislu tih pojmova. Pokretanje kulturne akcije koja se zasnivala na postojećoj tradicionalnoj kulturi imalo je svakako svoje društveno opravdanje i odgovarajući kulturno-

-prosvjetni uspjeh. To više što je hrvatska nacija u monarhističkoj Jugoslaviji i te kako imala potrebu da se afirmira, pa je folklor pružio za to potrebne kulturne simbole.

Prilikom ove valorizacije kulturne akcije koju je vodila »Seljačka sloga« treba naravno jednakom mjerom ocijeniti i njenu političku funkciju. Bit te funkcije upravo proizlazi iz zadržavanja kulturnog programa na isključivo konzervativnom poimanju seljačke kulture i na dosta izrazitoj nacionalnoj isključivosti. To da su različite stručne porote isticale potrebu »autohtonosti« repertoara folklornih grupa nije značilo samo inzistiranje na dubljim slojevima tradicije i zaobilaženje suvremenih promjena u tradiciji (što je, kako je već spomenuto, suprotno tendencijama samoga folklora). Inzistiranje na isključivosti nacionalnoga izraza, na čistunskoj autohtonosti (kao da je narod, hrvatski narod živio i stvarao kulturu izolirano od svijeta, od drugih naroda, u ovom konkretnom povijesnom slučaju od srpskoga ali i od drugih jugoslavenskih naroda) u propozicijama za nastupe tadašnjih folklornih grupa »Seljačke sloge« i tadašnjih smotri bilo je zapravo odraz nacionalističkog kulturnog programa. Taj i takav program nalazio je oslonac u tadašnjoj znanstvenoj etnološkoj misli, koja je istraživala početke narodne kulture beskompromisno odbacujući »posudbe«, ono što nije »naše«, inzistirajući na izvornosti kulture koja se razvija u zabitnim selima, u područjima nedostupnima »tuđoj« civilizaciji — čuvarima »nacionalnoga« kulturnoga bića.

Teorijske spoznaje u suvremenoj etnologiji i folkloristici pokazuju da je bogatstvo folklornih izraza i oblika ovisno o komunikacijskim kanalima i o tipovima komunikacija. Područja s više komunikacija mogu, prema tome, imati bogatije stvaralaštvo. I obrnuto, bogato narodno stvaralaštvo ne mora biti posljedica nacionalne zatvorenosti, nego, naprotiv, različitih i mnogobrojnih kulturnih dodira. S kulturnopolitičkog stajališta rezultat nacionalnog zatvaranja u suvremenoj je povijesti uvijek bio više ili manje militantni nacionalizam.

Već sredinom tridesetih godina ovoga stoljeća to se jasno osjećalo. To je i pokazalo istraživanje o prošlosti smotri folklora u spomenutom članku. Vide se dosta jasne niti koje jednu struju tadašnje politike prezentacije folklora vezuju uz političku akciju koja je bila bliska fašizmu i u njemu je na kraju i završila.

Dakle, u analizi prijeratne uloge »Seljačke sloge« i prezentacije folklora na smotrama razabiru se spomenute dvije crte, koje neprekidno teku usporedno, pa se ne može razmatrati jedna zanemarujući drugu.

Prosvjetna i kulturna akcija »Seljačke sloge« na selima, neovisno o volji i o politici pojedinaca iz vodstva te organizacije, već u prvim godinama ustanka našla je svoje autentično polje djelovanja u revoluciji, odigravši za vrijeme NOB-a izrazito antifašističku ulogu. Sam folklorni izraz za vrijeme NOB-a postao je važan medij komunikacije (Rihtman-Auguštin, 1977).

Stoga u godinama poslije oslobođenja smotre folklora i sama »Seljačka sloga«, otarasivši se nacionalističke ideologije, nastavljaju kulturnu i prosvjetnu djelatnost na selu pridružujući se akciji opismenjavanja tada još u velikom broju nepismenoga seljaštva i razvijajući kulturnu aktivnost kakva je u ono vrijeme jedina bila moguća. A to je bila kulturna aktivnost koja se naslanjala na seljačku tradicijsku kulturu.[2]

U našoj znanosti o tradicijskoj kulturi i folkloru nije se međutim u to vrijeme još ništa bilo promijenilo. Ideja o potrebi kulturnohistorijskoga istraživanja pojedinih fenomena, bez oslonca na socijalni kontekst, još je uvijek dominirala. Početkom pedesetih godina počinje interes za istraživanje usmene poezije u njezinoj prirodnoj sredini, što će s vremenom dovesti do potrebe poznavanja cjelokupne društvene sredine u kojoj se folklor stvara kao i do priznavanja i neseljačkih sredina kao potencijalnih lokacija narodne kulture i folklora. Usput budi rečeno, takvi su pristupi istraživanju bili ocjenjivani kao nefolkloristika i neetnologija. Trebalo je zato proći još dvadesetak godina da bi se suvremeni teorijski pogledi o istraživanju tradicijske kulture, a posebno folklora, odrazili i u našim istraživanjima i u znanstvenim publikacijama.

Što se u međuvremenu događalo s prezentacijom folklora na sceni, a što sa samim folklorom?

To su opet dva složena pitanja, koja bi valjalo razmotriti usporedo.

Pođimo od folklora. Socijalno-ekonomski procesi industrijalizacije i urbanizacije smanjili su demografsku osnovicu, odnosno ljudsku seljačku okolinu koja je dotad bila kolijevkom poznatoga folklornoga stvaralaštva. Istraživanja na terenu pokazuju postupno nestajanje starijih slojeva tradicije usporedno s napuštanjem sela. A generacije koje ostaju na selu i kojima je poljoprivreda osnovno životno zanimanje i temelj egzistencije žive sada bitno drugačije od generacija svojih otaca i praotaca. Uostalom, i poljoprivreda kojom se bave i način na koji se oni sada bave poljoprivredom bitno, doista bitno, razlikuje se od načina kako su zemlju obrađivali ili stoku timarili njihovi djedovi i očevi.

Zbog toga istraživači, kad krstare selima u potrazi za starijim tradicijskim folklornim tvorevinama ili za pojavama narodne kulture, često nalaze samo fragmente narodnih pjesama, plesove im izvode, odnosno pokazuju, samo starci, naravno uz pokrete ograničene njihovom životnom dobi, a u inventaru nošnji, u poljoprivrednom inventaru ili pak u kući vidljivi su tek ostaci, poneki predmet ili ukras koji je nekad bio sastavni dio tradicionalne cjeline.

[2] O odnosu tradicijske i suvremene kulture kod nas u poslijeratnom razdoblju pisala sam opširno u članku Položaj tradicijske kulture u suvremenom društvu, 1971. Međutim, ovdje želim upozoriti na zanimljivu raspravu Petera McPheeja o narodnoj kulturi, o simbolizaciji i ruralnom radikalizmu u Francuskoj u devetnaestom stoljeću (McPhee, 1978). Autor pokazuje kako se društvo u kojem vladaju usmene komunikacije, u kojem većina ljudi nije pismena, dakle pretpismeno društvo — i u političkoj aktivnosti služi tradicijskim simbolizacijama. Lijevi seljački pokreti u Francuskoj u prošlom stoljeću služili su se kretnjama, plesom, pjesmom, pojedinim dijelovima nošnje, bojama te nošnje (crvenom) i cvijećem da bi, s jedne strane, kolektivni identitet potvrdili ritualima, a s druge strane da bi izrazili nove političke ideje. Sve to autor potvrđuje primjerima arhivskih istraživanja u krajevima koji su krenuli putem društveno-ekonomskog napretka (naglašava kako se ne radi o zabitnim krajevima).

Upravo se zbog toga u našoj etnologiji i folkloristici smatralo da se približava kraj folklora. Takvo je mišljenje vladalo i još uvijek vlada u nekim etnološkim pravcima u svijetu. Teorija o svršetku folklora i narodne kulture uopće počiva na vjerovanju da samo »narod«, tj. seljaci tvore narodnu kulturu, jer su drugi slojevi stanovništva toliko pod utjecajem općih društvenih kretanja i institucija, toliko pritisnuti medijima masovnih komunikacija, toliko plijen potrošačke industrije i industrije zabave — da je svako spontano stvaralaštvo, stvaralaštvo koje se zasniva na usmenosti na usmenoj predaji, jednom riječju folklorno stvaralaštvo — nemoguće. A ako se nešto i stvori ili očuva, to su prema shvaćanjima te i takve etnologije i folkloristike samo fragmenti, tužni ostaci ostataka ili banalnosti nasuprot nekadašnjim visokim estetskim vrijednostima.

Takva je teorija bila moguća i zato što nije bilo građe (a nije je bilo jer se nije tražila ni skupljala) o folkloru i kulturi radnika, gradskih naselja, ulica, različitih drugih ljudskih skupina koje su postojale u prošlosti a postoje i danas.

Suvremena istraživanja, uzmimo kao primjer samo ona što ih je proveo Zavod za istraživanje folklora, a objavljena su na stranicama ovoga godišnjaka u brojevima 13, 14. i 15, pokazuju upravo tu diferenciranu sliku suvremenoga folklornog stvaralaštva. Istina je, doduše, da suvremeni folklorni fundus obično nije tako vrijedan kao onaj tradicijski. Stoga se u ovom trenutku može reći da su tradicijska seljačka kultura i folklor stvorili estetske vrijednosti koje folklor drugih društvenih slojeva ne stvara ili ih još nije stvorio, ili koje folklor različitih socijalnih kulturnih skupina, upravo zbog kraćeg trajanja i izostanka katkad stoljetnog tradicijskog usmenog prenošenja, možda nikad neće ni stvoriti. Ali sve to još ne znači da je suvremeni svijet ili suvremeno vrijeme doba u kojem dolazi do kraja folklora.

Primjećuju se upravo suprotni tokovi, koji su usko povezani s onim prvim pitanjem upletenim u proces koji ovdje razmatramo. To su tokovi prezentacije folklora, folklora kao amaterske djelatnosti, folklora kao faktora kulturne prakse. Folklora u prvoj i folklora u drugoj egzistenciji. Folklora i folklorizma u interakciji.

S obzirom na to da je na romantičkim temeljima zasnovano kulturnohistorijsko istraživanje kulture i folklora omogućilo koncipiranje reprezentativnih uzoraka narodne kulture i folklora, ono je do današnjih dana ostalo i uzorkom prezentacije folklora u javnosti. Šira javnost, za koju se pedesetih ili šezdesetih godina mislilo da se prestaje zanimati za folklor, poznaje danas našu nacionalnu narodnu umjetnost samo i isključivo prema modelima koji se ponavljaju u nastupima pojedinih amaterskih grupa ili profesionalnih ansambala, koji se kao lijepe prazničnе nošnje kočopere u muzejskim vitrinama.

Vraćajući se spomenutoj analizi smotri folklora nekad i sad (Sremac, 1978), zamjećujemo da se u procesu održavanja tih smotri izgradio scenski stil prikazivanja folklora koji se održao sve do naših dana. Taj stil najbolje se očituje na zagrebačkoj smotri folklora i uključuje ove elemente: a) seljačku folklornu tradiciju, najčešće popravljenu ili ispravljenu od stručnih žirija; b) režijski zahvat koji uključuje s jedne strane potrebna skraćivanja i ujednačavanja, a s druge strane određenu cenzuru repertoara s obzirom na stav stručnjaka o modelu regije ili kraja koji se prikazuje ili iz kojega grupa dolazi; c) stil scenskoga prikazivanja odgovara koncepciji više-manje klasičnoga teatra, koji se strogo drži predloška i koji je rampom odijeljen od publike, koji je iznad svega disciplinirani, s naglašenom ozbiljnošću (folklorne grupe gotovo se nikad ne smiju na pozornici, čak se i ne nasmiješe kad im režijska koncepcija dopusti da ponovno izađu pred publiku i milostivo joj se naklone); d) pozadina u takvim nastupima na sceni ne postoji. Inscenacije nema ili je posve statična. Pojedini »brojevi« strogo su jedni od drugih odvojeni.

Takav tip scenske prezentacije nije posve »naš«. On ima svoje uzore u svijetu. Ali možemo reći da je čak konzekventniji ili rigidniji od tih uzora jer ne dopušta, na primjer, akrobatsko izvođenje pojedinih plesnih točaka iako u folkloru ima osnova i za malo akrobacije. Vještinu publika inače voli i pozdravlja, ali naša etnokoreografija smatra to podilaženjem niskim ukusima.

Strahovito je ozbiljan, da ne kažemo mrzovoljan, taj naš ukočeni[3] scenski folklor. Ipak, osim ozbiljne funkcije taj folklor ima i funkciju zabave i razonode. Kad mislim na ozbiljnu funkciju, onda želim reći da su spomenuti, sada već klasični modeli prezentacije našega folklora dobili zapaženu ulogu simbolizacije nacionalnih osobitosti. Oni su doista dobri simboli jedne mnogonacionalne zemlje. Viđamo ih kao predigru ili popratnu pojavu mnogih političkih, kulturnih i sportskih manifestacija. Za takve je svrhe ovakva scenska stilizacija možda opravdana.

S druge strane, amatersko bavljenje folklorom i uopće folklor na sceni (kao umjetnički doživljaj i kao puka zabava) u današnje su vrijeme uvjetovani modernom publikom. Ta publika ni u teatru više ne želi distancu između sebe i izvođača. S obzirom na svoje različito regionalno i nacionalno porijeklo ta publika i sama želi sudjelovati u programu. Napokon, to je dinamična publika, pa joj statična scena smeta. Publika naime ne zna da gleda folklor koji nije »izvoran« ma koliko se priređivači zaklinjali u izvornost. Ali ona u isto vrijeme ne želi pasivno promatrati jer u njoj negdje tinja želja da se uz pomoć ovog folklornog, poznatog uskladi s djelomično nepoznatim i tuđim svijetom u kojem živi.

To je dakle nešto posve novo i neočekivano za one koji su predviđali kraj »narodne kulture« i folklora.

Mi smo to i sami primijetili, i u zemlji (Rihtman-Auguštin, 1978), a posebno kod naših iseljenika, bilo onih koji su prije nekoliko godina krenuli na rad u zapadnu Evropu, bilo kod iseljenika koji su se prije više od pedeset ili

[3] Ta ukočenost izvođača dovedena je gotovo do apsurda u nastupima dječjih folklornih grupa na zagrebačkoj Smotri folklora 1979. Radi se o grupama djece koja se amaterski bave folklorom. Za njih su prilagođene koreografije plesova koje su nekad plesali odrasli. Nastupi tih dječjih grupa s repertoarom odraslih nisu zapravo dječji folklor (dječji folklor pretežno obuhvaća igre). Ali ti nastupi nisu ni posve promašeni s obzirom na edukativnu funkciju folklora, i to u fizičkom smislu, jer folklorni ples nudi pokrete i gibanje koji nisu ni gimnastika ni balet, nego nešto treće. Pa ipak, zašto ta djeca moraju izaći na scenu tako smrtno ozbiljna i dostojanstvena? Gdje im je živa dječja kretnja, gdje smijeh i nestašluk?

čak stotinu godina otisnuli preko oceana, pa sada svijest o jugoslavenskom podrijetlu i unutar njega o vlastitom nacionalnom podrijetlu živi među njihovim potomcima. Vidjeli smo da ti ljudi njeguju neke svoje tradicijske vrednote i posebice folklornu simboliku svojega kraja, nacije i šire zajednice. Ta im simbolika omogućuje da se bolje snađu, da dođu u suglasnost s okolinom u kojoj sada žive. Djeca i unuci naših emigranata u SAD amaterski se bave našim folklorom, pjevaju naše narodne obrađene ili novokomponirane narodne pjesme. To im pomaže da se sjete odakle potječu (premda možda uopće ne razumiju riječi tih pjesama). Ipak, prvenstveno taj folklor pridonosi da se, upoznajući svoju prošlost i porijeklo, što bolje uklope u društvenu i ekonomsku situaciju svoje sadašnje domovine. Oni vole i njeguju naš folklor, umjetnost svojih praotaca, kako bi bili što bolji — Amerikanci. To je dakle pitanje kulturnoga i socijalnoga identiteta. U isto vrijeme to je paradoks suvremene funkcije folklora i folklorizma. Zapravo se brišu granice između folklora i folklorizma, jer se uz pomoć folklorizma grade identiteti koji djeluju autentično, dakle kao folklor.

Na problem kulturnog identiteta upozorio je Bausinger (Bausinger, 1977). Ako identitet u najopćijim crtama shvatimo kao slaganje pojedinca sa svojom prirodnom, društvenom i kulturnom okolinom ili kao njegovo uklapanje u te sredine — onda etnološko istraživanje identiteta ima velike šanse, jer se sklad među pojedincem i okolinom ne postiže samo ravnotežom društvenih odnosa nego i podudaranjem objektivacija ljudskih odnosa — kulture i običaja, s jedne strane, ali i vrednota kao poželjnih ciljeva i načina akcije.

Govoreći o kulturnoj dimenziji identiteta, Bausinger kaže da je ona sadržana u svakoj društvenoj interakciji. »Identifikacija s nekom grupom nije samo povezivanje i usmjeravanje interakcija, neka vrsta koncentrata odnosa, nego ona uključuje zajednička pravila ponašanja i usmjerena je prema zajedničkim sadržajima: ciljevima, vrednotama i normama. Ta kulturna dimenzija premašuje trenutne interakcije; ono što izaziva identitet ne mora biti usidreno neposredno u trenutnim interakcijama, nego u mnogo općentijem smislu pretpostavlja **responzivnu okolinu**« (Bausinger, 1977, 212). Moderna etnologija udubila se u probleme kulture grupe. Moderna folkloristika istražuje procese stvaranja i prihvaćanja usmenoga umjetničkog djela. Dakle, to su znanosti koje su se uhvatile u koštac s pitanjima recepcije u okolini koja se međusobno poznaje i zbog toga podjednako prihvaća i reagira. Autor se nada da kulturološko istraživanje u tom smislu može otkriti neke dimenzije identiteta kojima bi se u principu morala baviti i sociologija, ali ih je ona dosad zanemarivala.

Jedna od takvih mogućih dimenzija identiteta jest splet kulturnih pojava i vrednota koje se javljaju uz pojam zavičaj. Bausinger, poznat po svojim kritičkim antifašističkim stavovima, koje ne propušta spomenuti kad god se radi o njemačkoj etnologiji između dva rata, upozorava sada na sasvim nove društvene i kulturne procese, o kojima etnologija i istraživanje folklora mogu nešto izvanredno reći.

Pokazalo se da nije sasvim točna pretpostavka koja potječe od Adorna, a prisutna je i u Mac Luhana, te preko njih dominira u znanstvenoj publicistici — o monolitnosti masovne kulture. U stvarnosti, misli Bausinger, masovna je kultura isprepletena mnoštvom supkultura koje se međusobno presijecaju. Ta mreža supkultura posjeduje vlastite obrasce značenja, koji nude mogućnost različitih identiteta. Zbog toga on kaže: »Kao što je zadaća etnologije da relativira predodžbe o neprekinutom identitetu, koje su umnogome još vezane s minulim socijalnim oblicima, njezina je zadaća i da pođe tragom današnjih ponuda identiteta i da opiše proces u kojemu se iz tih ponuda i (ili čak: upravo?) u našem društvu grade donekle ugroženi i krhki identiteti«. (Bausinger, 1977, 215).

Vraćajući se sada našoj situaciji i našoj suvremenoj kulturi i kulturnoj praksi, pa i onoj analizi smotri folklora koja je u spomenutom članku u »Narodnoj umjetnosti«, po mome mišljenju, zaustavljena i nedovoljno kritički dovršena, možemo konstatirati da doista tradicijske kulturne vrijednosti i njihove objektivacije ili simbolizacije i u našem dinamičnom društvu imaju aktivnu ulogu. I to ne samo u industriji zabave i turizma, o čemu je već više puta bilo riječi, dakle ne samo u masovnim medijima nego i u amaterskoj kulturnoj aktivnosti, u animaciji kulture u regijama. Naročito se osjeća porast kulturnih aktivnosti kojima je podloga njegovanje i razvijanje tradicijskoga folklora — pod utjecajem regionalnoga organiziranja i financiranja kulturnih djelatnosti. To je zanimljivo jer istraživanje recepcije folklora na raznim scenama upućuju na dva tipa prihvaćanja (Beneš, 1978, 177). Naime, prihvaćanje publike bitno je različito kad se folklorni usmeni tekst, glazba, kazališni ili plesni umjetnički čin emitira preko masovnih medija ili izvodi na nekoj reprezentativnoj sceni, koja ima pred sobom raznoliku, po svojim afinitetima raznovrsnu publiku, jednom riječju publiku koja ne može jednoznačno odgovoriti; drugačije je opet to prihvaćanje kad se radi o folklornoj izvedbi u regiji u kojoj je ta umjetnost izvorno u prošlosti nastala ili pred publikom koja osim medijskoga ima i usmeno, tradicijsko poznavanje te umjetnosti.

Regionalne odnosno općinske samoupravne interesne zajednice za kulturu pokazuju veće razumijevanje i veći interes za razvoj kulturnih oblika koji mogu simbolizirati prošlost njihova kraja i na taj način ponuditi indentitet i domaćim starosjediocima i pridošlicama u njihove regije, pridošlicama koji ondje nisu na proputovanju nego rade, privređuju, udomljuju se i umiru na novim područjima suvremenih ljudskih migracija.

Bilo bi netočno a i nepošteno prema tim nastojanjima ocijeniti ih kao lokalizme ili kampanilizme, premda je sigurno da u tom tipu financiranja ima natruha modernog kampanilizma. Može se optimistički očekivati da će ti regionalni kontakti i nadahnuća suvremene kulturne aktivnosti folklorom uroditi i novim umjetničkim izrazima i kulturnom praksom adekvatnom suvremenom čovjeku. Na pomolu su novi zavičaji!

Današnja naša etnologija i folkloristika u cjelini još uvijek nisu dovoljno ažurne a ni metodološki opremljene da u suvremenom kulturnom trenutku

valoriziraju folklornu baštinu. Takva bi naime valorizacija mogla iznijeti na vidjelo mnogo šire repertoare[4] iz nekoliko povijesnih slojeva kulture, uključivši sadašnji (bez obzira na njegovu »vrijednost«), a ne samo »izvornost« jednog, povijesno nedatiranoga sloja. Takva valorizacija donijela bi, nadalje, brojne podatke o kontaktima i djelomičnom prožimanju hrvatske i slovenske, hrvatske i srpske, hrvatske i muslimanske, hrvatske i talijanske, hrvatske i češke, mađarske itd. tradicijske kulture i o prožimanjima kulture među pojedinim hrvatskim regijama. Takva bi valorizacija napokon dovela do nekih važnih spoznaja o smislu folklora ili simboličkih tradicijskih pojava i ponašanja, njihovih mijena i primjena u suvremenom životu.

Takva valorizacija omogućuje suvremenu kulturnu aktivnost bez brisanja prošlosti. Ne brišući ni prošlost ni razlike, upravo zato što se tim simbolima ne služi kao mitovima konzervativne nacionalne misli nego kao znakovima aktualnoga kulturnog pluralizma, i to ne samo na općoj razini društva i kulture nego i na mnogim njihovim (možda nevidljivim, ali doista ljudskim) mikrorazinama.

Tako dolazimo do suvremene funkcije folklora, (konkretno potkraj sedamdesetih godina) i do suvremenoga folklora. Industrijske su revolucije izmijenile svijet i omogućile dominaciju velikih tehnoloških ali i komunikacijskih sistema. Folklor, za koji su neki tvrdili da je kao isključivi izraz prošlosti u isto vrijeme oličenje konzervativnih ideja (a katkad je to kao što smo vidjeli i bio), ulazi sada u kulturnu praksu **odozdo,** preko ljubitelja i stvaralaca, preko svakodnevice i običnosti — da bi pružio otpor izjednačiteljskim tendencijama birokratskih kultura. On nudi, poslužimo se još jednom Bausingerovim izrazom — alternativne oblike kulture i života.

Nosioci kulturne akcije morali bi to spoznati. Što kasnije to učine, više će prostora ostati za neskrupuloznu primjenu i prodaju kičastoga folklora, za zloupotrebe različitih vrsta. A etnološko i folklorističko istraživanje teško će se dalje razvijati ako ostane samo u tradiciji — jednako kao što ne bi moglo dati nikakve rezultate kad bi kulturu istraživalo bez relacija prema tradiciji. Najopasnija hipoteza u našoj »staroj« etnologiji i folkloristici bila je ona o **cezuri** između kulturne prošlosti i sadašnjosti.

CITIRANA LITERATURA

Bausinger, Hermann

Zur kulturalen Dimension von Identität, »Zeitschrift für Volkskunde«, 73. Jhg. 1977, II, str. 210—215.

[4] Jerko Bezić i Stjepan Sremac sastavili su »Teme za diskusiju: O folklornim smotrama i priredbama u Hrvatskoj«. Oni razmatraju: slojeve folklornih pojava na terenu, dva osnovna načina prezentiranja folklora na sceni, postojeći repertoar smotri, kriterije za odabiranje pojedinih točaka repertoara. Zalažu se za prezentaciju različitih slojeva folklornih tradicija na sceni. Vidi »Vijesti Društva folklorista Hrvatske«, Zagreb, 1979, god. XII, br. 1, 1979, str. 15—18.

Beneš, Bohuslav

Semiotische Aspekte der Beziehungen zwischen dem Folklorismus und Regionalismus in der heutigen Tschechoslowakei, Folklor Tārsadalom Müvēszet 2—3, Der Folklorismus einst und jetzt, Kecskemét, 1978, str. 173—179.

Bošković-Stulli, Maja

O Folklorizmu, »Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena«, 45, Zagreb 1971, 165—186.

Dorson, Richard, M.

Folklore in the Modern World, u knjizi **Folklore in the Modern World,** ur. Richard M. Dorson, Mouton, The Hague—Paris 1978, str. 11—51.

McPhee, Peter

Popular Culture, Symbolism and Rural Radicalism in Nineteenth — Century France, »The Journal of Peasant Studies«, Vol. 5, br. 2, siječanj 1978, str. 238—253.

Sremac, Stjepan

Smotre folklora nekad i danas, »Narodna umjetnost« knj. 15, 1978, str. 97—116 + I—VIII.

Rihtman-Auguštin, Dunja

Položaj tradicionalne kulture u suvremenom društvu, »Narodna umjetnost«, knj. 8, 1971, str. 3—17.

Folklor kao komunikacija u NOB-u, Kultura i umjetnost u NOB-u i socijalističkoj revoluciji u Hrvatskoj, Zagreb, 1975, str. 151—165.

Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja, »Narodna umjetnost«, knj. 13, 1976, str. 1—23.

Folklor, folklorizam i suvremena publika, »Etnološka tribina« (prije »Izvješća«), 7—8, Zagreb 1978, br. 1, str. 21—28.

Dunja Rihtman-Auguštin

FOLKLORE RESEARCH AND CULTURAL PRACTICE

Summary

The author discusses the relationship between the sciences which deal with folklore and »folk culture« on the one hand, and cultural practice or cultural action on the other.

The cultural-historical approach in ethnology is criticised for its insistence on a breach between the past and the present in the analysis of culture. This sort of »old ethnology« has searched for the beginnings and authenticity of cultural phenomena, but has neglected the natural setting and the time in which a culture develops and in which folklore is created. It has considered contacts with other cultures only with regard to how much they endanger the authenticity of a phenomenon under analysis. When such theoretical assumptions (be they conscious or unconscious) were applied to the national folklore in the past, they made possible even nationalistic misuse of folklore.

The author supports her argument with an analysis of folklore festivals which was published in »Narodna umjetnost«, vol. 15, 1978. (S. Sremac: »Folklore Festivals in Croatia — Past and Present«). It is demonstrated that coreographies and stage presentations of folklore, when based on the assumptions of the cultural-historical school of ethnology, hinder the scenic expression of that folklore. They are known to the public as pretty but uniform holiday models which do not reveal all potentials of the folklore itself.

The hypothesis about »the end of folklore«, still present in some schools of ethnology and folkloristics, is discussed in the second part of the article. The author states that contemporary cultural practice reveals:

1. **a need for folklore, especially in migrant populations, or those who emigrated to other countries; folklore offers to them various alternative possibilities of identification (as has been suggested by Bausinger);**
2. **differences between folklore and folklorism are erased since the second existence of folklore often stimulates further variation and improvisation — thus turning into its first existence again.**

The author holds that parts of Croatian and Yugoslav ethnology and folkloristics lag behind in both the research on the contemporary folklore and culture of various groups, and in the research on the relationship between folklore and folklorism, i. e., modern application of folklore. The lack of critical insight into these problems, that is, into the present role of folklore in our cultural practice, makes possible the persistence of antiquated and uniform models of folklore presentations (with often absurd insistence on grandiosity and sternness). It also makes possible the interpolation of the cheap and false interpretations of folklore themes into cultural practice.

(Translated by Olga Supek-Zupan)

STANISLAUS HAFNER

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

Usmena i pisana tradicija u literaturama Gradišćanskih Hrvata i Koruških Slovenaca

Danas je Austrija država na čijem području žive južnoslavenske nacionalne grupe kao etničke manjine: slovenska u Koruškoj i Hrvatska u Gradišću.[1] To pruža slavistici dragocjene istraživalačke mogućnosti i obavezuje na posebne radne napore, koje mi, austrijski slavisti, rado prihvaćamo. S punim pravom mogu tvrditi da je novo oživljavanje slavenskih dijalektoloških istraživanja u Austriji zasluga bečkog kolege Josipa Hamma.[2] To prvenstveno pokazuju djela Gerharda Neweklowskog i Pavla Zdovca, koji u tijesnoj suradnji s jugoslavenskim lingvistima i uz njihovu potporu postižu u

[1] Bibliografija literature o etničkim manjinama u Austriji nalazi se u radu: S. Hafner i E. Prunč, **Die Literatur der nationalen Minderheiten**, u knjizi: **Die zeitgenössische Literatur Österreichs**, Zürich—München 1976, str. 689—702.

[2] Bibliografija znanstvenih i stručnih radova J. Hamma, »Slovo«, 25/26, Zagreb 1976, str. 7—16.

najnovije doba značajne rezultate na području dijalektologije. Neweklowsky je fonetičar i fonolog. Na sebe je skrenuo pažnju ne samo spektrografskim analizama slovenskih dijalekata u Koruškoj nego i svojim dijalektološkim radovima o jeziku Hrvata u Gradišću.[3] Solidnim, sistematskim radom na terenu postavio je osnove za novi lingvistički opis hrvatskih dijalekata u Gradišću, za djelo koje od njega očekujemo.[4] Pavel Zdovc postavio je sebi u zadatak da opiše slovenske dijalekte u Koruškoj. Prva veća monografija pod naslovom **Historijska fonologija i akcenat u dijalektu takozvanih »Poljanaca«, narječja u jugoistočnoj Podjuni u Koruškoj,** karakterizira mladog koruškog slavista Zdovca i kao učenika slovenistike u Ljubljani. Njegov se način rada podudara s naučnoistraživalačkom koncepcijom ljubljanske dijalektologije.[5] Dok Neweklowsky — da dam samo površnu oznaku — teži za sinkronom sistematizacijom, jaku stranu Zdovčeva rada čini historijska fonologija.

Ova mlada austrijska dijalektologija nastavlja istraživalački rad koji je u Beču svojevremeno zasnovao Trubecki, a koji je postao poznat preko radova A. V. Isačenka. Pored toga se, nastavljajući tradicije komparativno-povijesne lingvistike, posljednjih godina u Beču razvila dosta živa slavensko-germanska onomastika. Tu treba spomenuti mladog slavista Otta Kronsteinera. Ovi radovi služe prvenstveno interdisciplinarnom istraživanju povijesti naseljavanja alpskih Slavena, području koje kod nas dosta dugo bilo zanemarivano.[6]

Postupno se u Gracu, koji je uvijek bio otvoren za slovenistiku,[7] razvilo veće zanimanje za slovensku leksikografiju,[8] što je dovelo do naučnog projekta na kojem sada radimo, a koji financira Fond za unapređivanje naučno-istraživalačkog rada. Naziv projekta je **Inventarizacija slovenskih dijalekata u Koruškoj** te je u prvom redu leksikološki usmjeren i koncipiran kao dopuna dijakronofilološki orijentiranim radovima naših bečkih kolega. Slovenski dijalekti u Koruškoj, kao što je poznato, raspolažu dragocjenim arhaičnim, leksikološki markantno diferenciranim rječnikom, koji nažalost sve

[3] Gerhard Neweklowsky, **Slowenische Akzentstudien,** Wien 1973; isti: **Die kroatischen Mundarten in Burgenland,** »Wiener Slavistisches Jahrbuch«, 15, Wien 1969, str. 94—115; isti: **Akcentski sistemi čakavskih govora u Gradištu,** »Zbornik za filologiju i lingvistiku«, 13, Novi Sad 1970, str. 195—204; isti: **Die kroatische Mundart von Eisenhütti im südlichen Burgenland,** ibidem, 16, 1973, str. 164—165; isti: **Die Toneme in einer čakavischen Mundart des Burgenlandes,** u zborniku: **Opuscula slavica et linguistica, Festschrift für A. Issatschenko,** Klagenfurt 1976, str. 269—280; isti: **Die šćakavische Mundart von Schandorf (Čemba) im südlichen Burgenland,** »Wiener Slavistisches Jahrbuch«, 20, Wien 1974, str. 123—143; isti: **Gradišćansko-hrvatski govor? u okviru srpskohrvatske dijalektologije,** u zborniku »Naučni sastanak slavista u Vukove dane«, 6, sv. 1, Beograd 1977, str. 213—223 i drugo.

[4] Gerhard Neweklowsky, **Die kroatischen Dialekte des Burgenlandes und der angrenzenden Gebiete,** Wien 1978.

[5] Paul Zdovc, **Die Mundart des südöstlichen Jauntales in Kärnten, Lautlehre und Akzent der Mundart der Poljanci,** Wien 1972; isti: **K vprašanju glagolskega vida v slovenščini,** u zborniku: **Bereiche der Slavistik, Festschrift für J. Hamm,** Wien 1975, str. 339—353 i drugo.

[6] Otto Kronsteiner, **Die slowenischen Namen Kärntens in Geschichte und Gegenwart,** Wien 1974; isti: **Die alpenslawischen Personennamen,** Wien 1975.

[7] S. Hafner, **Die Slawistik an der Universität in Graz bis 1918,** »Anzeiger für slavische Philologie«, 6, Graz 1972, str. 4—13.

[8] Erich Prunč, **Das innere Lehngut in der slowenischen Schriftsprache,** disertacija, Graz 1967. (priprema se za štampu).

brže postaje žrtva djelomično izvanjezičnih, a djelomično unutarjezičnih procesa unifikacije i istiskivanja. To dovodi do nepopravljivih gubitaka originalnog i dragocjenog jezičnog blaga. U ovoj je situaciji za austrijsku slavistiku imperativ vremena provesti — tako reći u posljednjem trenutku — leksikalnu inventarizaciju jezika Koruških Slovenaca. Treba imati u vidu da u velikoj mjeri atipična priroda terena sa svojim sociolingvističkim opterećenjima, kao što su posebni oblici bilingvalnosti i diglosije, veoma otežava provođenje takvog projekta. Koncepcija našeg naučnog projekta šira je od koncepcije po kojoj su sastavljeni upitnici za **Obščij slavjanskih lingvističeskij atlas** i za **Slovenski lingvistični atlas.** Dok su oba ova atlasa pretežno dijakrono usmjerena, našim projektom želimo dati sinkroni presjek leksikalnih sistema koruškoslovenskih govora.

Nova gledišta našoj jugoslavistici u Gracu otkrila je inventarizacija literarnog života slovenskih i hrvatskih etničkih grupa u Austriji.[9] Tu smo bili suočeni sa sasvim novom problematikom. Kad sam izabrao za temu svog predavanja usmenu i pisanu tradiciju u književnostima Koruških Slovenaca i Gradišćanskih Hrvata, napravio sam to s namjerom da dam svoj doprinos afirmaciji jednog naučnog predmeta koji je po mom mišljenju bio potcjenjivan, te da ga tako istaknem kao kulturnu vrijednost sui generis i da mu u literaturi jednog naroda u smislu moderne nauke o književnosti dam mjesto koje mu pripada.

Književnost koja pripada usmenoj tradiciji, to znači narodna književnost, danas se u modernoj nauci o književnosti smatra jednim od dva oblika literarne kulture određenog naroda, pri čemu drugi oblik predstavlja književnost pisane tradicije, i to ne samo u dijakronom slijedu, kao dvije etape ili dva stadija, nego i na sinkronoj razini kao dva paralelna pravca s mogućnošću neprestanog međusobnog utjecanja u zavisnosti od intenziteta jednog ili drugog pravca.[10] Konkretno rečeno, narodna književnost ne mora bezuvjetno igrati ulogu prethodnice pisane književnosti u vremenima bez pisanih spomenika. Činjenica je da u vremenima oslabljene ili zatirane pismenosti usmena književnost može ponovo preuzeti na sebe glavnu ulogu u literarnoj kulturi jednog naroda ili se bar razvijati ravnopravno s pisanom literaturom. Danas, u eri multimedijalne komunikacije, morat ćemo unatoč našoj totalnoj usmjerenosti na pisanu riječ obratiti mnogo više pažnje nepisanim literarnim vezama uopće, kao što su to činili npr. u 19. stoljeću. Očito je prodiranje modela jezične organizacije govorenog jezika i usmene tradicije u naš standardni jezik, kako u njemački, tako i u slovenski i hrvatski, a radio i televizija to svakodnevno pospješuju. I ovakve pojave, pored različitih drugih razloga, daju nam pravo da više no ranije posvetimo odgovarajuću pažnju usmenoj tradiciji u jezičnom i književnom životu jednog naroda. Uzmemo

[9] Vidi br. 1, str. 671—702.

[10] K. V. Čistov, **Specifika fol'klora v svete teorii informacii,** u zborniku **Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru, Sbornik statej pamjati Vladimira Jakovleviča Proppa,** Moskva 1975, str. 26—43; G. A. Levinton, **Zamečanija k probleme 'literatura i fol'klor',** u zborniku »Σημειωτικη, Trudy po znakovym sistemam«, 7, Tartu 1975, str. 76—87. (= Učenye zapiski Tartuskogo gos. universiteta, vypusk 365).

li u obzir samo posebne, u biti atipične životne uvjete književnosti Koruških Slovenaca i Gradišćanskih Hrvata, onda nam povijest slovenske literature u Koruškoj i hrvatske literature u Gradišću pruža najbolji primjer za simbiozu elemenata usmene tradicije s elementima pisane tradicije, i to u području svih književnih rodova, u sinkronom i u dijakronom pogledu.

Dopustite mi da ovdje napravim jedan kratki ekskurz na područje povijesti slovenske književnosti u Koruškoj.[11]

Poznato je da su u vremenu između dva rata posebne socijalno-političke prilike u Koruškoj prouzrokovale slabljenje prirodne literarne komunikacije između centra i periferije. To je sprečavalo i prirodni razvoj jezičnih prilika, što znači da je bio poremećen prirodni tok procesa diferencijacije i unifikacije narodnog i književnog jezika unutar jednog prirodnog jezičnog prostora. Posljedica je bila da se na slovenskom jezičnom području Koruške razvila tipično koruška kulturnojezična izgovorna varijanta — za normalne uvjete komunikacije u naše doba zapravo anakronistička pojava. Osim toga pojavili su se fenomeni bilingvalnosti i diglosije, a zbog ojačane unutarkoruške komunikacije počeli su se izjednačavati dijalekti, koji su do tada bili jako diferencirani. Učinak ove jezične situacije na literarni život Koruških Slovenaca pokušao sam okarakterizirati posebnim zakonom razvoja, i to: da su literarni život i literarna aktivnost Koruških Slovenaca u recipročnom odnosu s opsegom bilingvalnosti, a obrnuto proporcionalni s prisutnošću diglosije, pri čemu se pretežno u diglosijskom tipu može nazreti literarna aktivnost na polju usmene književnosti. Poznajem, doduše, problematiku bilingvalnosti i diglosije i problem njihova međusobnog razlikovanja, ali ipak mislim da možemo u naše svrhe upotrebljavati, kao pomoć u orijentaciji, ova dva Fergusonova sociolingvistička termina. Grubo rečeno, o bilingvalnosti govorimo onda kad u jezičnoj zajednici u kojoj dva ili više jezika koegzistiraju u više-manje stabilnom kontaktu, govornik upotrebljava oba jezična sustava nezavisno jedan od drugoga kao dvije kompletne slike svijeta. Nasuprot tome, o diglosiji govorimo onda kada govornik u situaciji koegzistencije dvaju jezika dijeli njihove funkcije ili, kratko rečeno, kad upotrebljava komplementarno ova dva jezična sistema. Kod slovenskog jezika u Koruškoj u današnjoj situaciji nailazimo pretežno na sociolingvistički miješani tip: diglosija plus bilingvalnost. Ova sama po sebi atipična situacija prirodne i kulturnojezične komunikacije utjecala je, kao što je razumljivo, i kao što sam već ukratko napomenuo, također i na književni život. Sužavanje mogućnosti tehničke literarne komunikacije, to znači literarne komunikacije pomoću fiksiranih tekstova, smanjivanje koje je išlo ruku pod ruku s izolacijom Koruške od centara slovenske literarne produkcije, prouzrokovalo je da se poslije 1918. godine smanjila i sposobnost ljudi da pišu i čitaju slovenski. To je opet, po zakonima funkcioniranja međusobne zavisnosti i zamjenjivanja između pisane i usmene književnosti, u Koruškoj dovelo do jačanja udjela usmene literature te do prevlasti komunikacijskih mehanizama

[11] Uporedi S. Hafner, **Schriftliche und mündliche Tradition in der Literatur der Kärntner Slowenen**, »Letno proročilo Zvezne gimnazije za Slovence v Celovcu, 20, Celovec 1976/77, str. 84—95.

direktne kontaktne situacije. Mi, zastupnici starije generacije, bili smo sami svjedoci ovog literarnog procesa u vremenu između dva rata, stanja koje u Koruškoj djelomično još postoji, a koje je kod Gradišćanskih Hrvata i danas opća pojava. Tome treba dodati i literarno-sociološke faktore: emigriranje koruške slovenske inteligencije poslije prvog svjetskog rata promijenilo je u Koruškoj socijalnu strukturu slovenske publike. Literatura je bila opet rigoroznije socijalno determinirana. Uporedo s time osiromašio je i profil književnih vrsta slovenske literarne produkcije. Suzila se pisana literatura, ili bolje rečeno, udio tiskane literature na taj se način suzio na minimum.

Ovakve prilike sa svoje su strane opet ojačale usmenu književnost i prouzrokovale su da je usmeno tradirana literatura ili samo rukopisna literatura sa svojim labilnim jezičnim normama, odnosno otvorenim granicama prema dijalektima, dobila na vrijednosti, regenerirala se i postala nosiocem literarne aktivnosti slovenskog stanovništva u Koruškoj. Budući da je, kao što sam već rekao, osiromašio profil literarnih vrsta tiskane književnosti — tipično za ovu situaciju je prevladavanje književne vrste takozvanih »večernica« — bilo je lakše povezivati pisanu s usmenom literaturom, po svojoj prirodi siromašnijom književnim vrstama.[12] Izbrisane su bile jezične barijere jer je normiranost književnog jezika postala sve labavija. Sve to je u Koruškoj prouzrokovalo ono tijesno saživljavanje pisane i usmene književnosti, čije se djelovanje u slovenskoj literaturi u Koruškoj djelomično osjeća još i danas. Kao same od sebe, s vremena na vrijeme su skoro atavistički u pučkim igrokazima, u pjesmi i narodnoj pripovijetki počele opet djelovati sve one sile koje su karakteristične za literarne kontakte bez pisane književnosti. U jednakoj mjeri smanjilo se i djelovanje mehanizama indirektnih, to znači tehničkih literarnokomunikacijskih kontakata.

Kao što sigurno znate, danas postoje u Evropi samo vrlo rijetka područja gdje se još može sresti živa usmena književnost u svom čistom obliku. U Evropi su narodnom usmenom predanju uglavnom odbrojeni dani. U većini slučajeva, tako i na slovenskom području u Koruškoj i hrvatskom u Gradišću, susrećemo danas samo mješovite oblike pisane i usmene književnosti u različitim stupnjevima intenziteta. Tako je npr. za literarni život Koruških Slovenaca u vremenu između dva rata, kao što sam već gore napomenuo, bilo karakteristično da su se pučki igrokazi i narodna usmena pripovijetka opet približili narodnoj usmenoj predaji i tako postali glavnim nosiocem književnosti. Obje navedene vrste nudile su bogate mogućnosti razvoja i procvata za umjetnost improvizacije, vođenu iz direktne kontaktne situacije, pri čemu su u igri strukturnih elemenata morale ostati konstantne samo funkcije, dok su se konkretne realizacije, aktualizacije, to znači termi, mogle mijenjati. Tipični za novo oživljanje usmene književne tradicije su npr. ka-

[12] Tipični primjeri ovakve poetske tehnike su: **K. Srienc, Pastir Ciril**, Celovec 1956; tekstovi se nalaze i u: **Ta hiša je moja pa vendar moja ni**, izd. Matjaž Kmecl, Ljubljana 1976; pregled literature Koruških Slovenaca: P. Zablatnik, **Die Literatur der Kärntner Slowenen seit 1945**, »Die Brücke«, 1/2, Klagenfurt 1975/76, str. 63—83, i predavanja u zborniku **Koroški kulturni dnevi**, Maribor 1973.

talozi varijanata **Miklove Zale** ili **Divljeg lovca.** Bogato vrelo za studij još živih obilježja narodne usmene predaje jest tehnika pripovijedanja slovenskih narodnih pripovjedača s Mirkom Kumrom i Francom Isopom na čelu. Oni znaju, ako imaju pravu publiku pred sobom i kad su za to raspoloženi, majstorski žonglirati konstantama i varijantama usmene literarne produkcije. Samo ih ne smijemo ometati pisanom fiksacijom. I sinkretizam narodne pjesme u slovenskim je područjima Koruške bar u nekim utočištima još prisutan i ponekad, kao u planinskom selu Sele, zadivljuje svojim neiskvarenim oblikom.

Moderno, sistematsko i biti adekvatno proučavanje materijala usmene književnosti, koja se, kao što je već rečeno, pojavljuje pretežno u mješovitim oblicima, danas je unatoč tehničkim sredstvima rad koji je često teži od filološkog rada na tekstovima pismom fiksirane literature. Poteškoće počinju već sa snimcima. Nijedan, premda dobar snimak, ne može se označiti kao idealan, i uvijek se moramo zadovoljiti onim informacijama koje možemo dobiti. Jer realna situacija u kojoj se prezentira narodna predaja jedini je milje u kojem ona može egzistirati. To znači da bi morao biti prisutan pjevač i njegova publika, akcije i reakcije slušalaca, upotrijebljeni jezik i njegove konotacije, u prvom redu cjelokupna kulturna situacija neke grupe, prije nego što je moguća analiza dane folklorne instance.[13] Prisutnost višedimenzionalne atmosfere mora, dakle, biti osigurana i kod radnog stola. Nažalost, takvu totalnu atmosferu ne može nam nikakav aparat u potpunosti ni zabilježiti ni prenijeti. U vezi s time treba spomenuti kao uzor radove Milka Matičetova u Reziji i u Koruškoj. Ova komplicirana situacija u vezi s građom naučnog područja koje se bavi tipično sinkretističkom pojavom kao što je narodna književnost ponekad je dovodila do toga da su se istraživanja uglavnom ograničavala samo na lakše pristupačne, konstantnije i strukturiranije elemente i da se operiralo samo njima. Kao književno umjetničko djelo i narodna književnost je u mediju jezika objektivirana slika svijeta kao svaka druga literatura. Ova činjenica suviše često dovodi do toga da se narodna književnost tretira po istom kalupu kao pisano tradirana literatura, drugim riječima, da se zabilježena narodna književnost literarnonaučno, teorijski i metodološki, tretira i vrednuje kao i pisana književnost. Samo kratak pogled u naše povijesti književnosti uvjerit će vas kako je opravdana moja tvrdnja. Sigurno je, nitko u to ne sumnja, da između narodne književnosti i pisane literature postoje mnoge zajedničke osobine, prije svega na području geneze, a manje su na tipološkom i funkcionalnom planu.

Još kompliciraniji istraživački teren predstavlja literarni život Gradišćanskih Hrvata. To počinje već kod jezične baze. Ovaj hrvatski jezični otok od samog početka nije bio homogen, nego je već i u staroj domovini bio jako dijalektalno izdiferenciran (čakavski, miješano čakavsko-kajkavski, kajkavski i štokavski), te je ova diferencijacija ostala sačuvana i u središnjem pod-

[13] Elli Köngäs Maranda i Pierre Maranda, **Strukturelle Modelle der Folklore,** u knjizi **Literaturwissenschaft und Linguistik,** izd. Jens Ihwe, 2, Frankfurt a. Main 1973, str. 127—214. (= Fischer Athenäum, br. 2016).

ručju Gradišća: pretežno čakavski i čakavsko-kajkavski, na jugu štokavski. Slavist i lingvist Josip Hamm vidi korijene za tako kompliciranu jezičnu situaciju u ovim činjenicama: »1. da jezik Gradišćanskih Hrvata nije u neposrednoj geografskoj povezanosti s matičnom zemljom, 2. da u novoj domovini — u mađarsko-austrijskom graničnom području — ne predstavlja nevinu prekinutu cjelinu, 3. da je i jezično (dijalektološki) nejedinstven i 4. da je kako u genetskom (dijakronom) tako i u sinkronom dijalektalnom smislu heterogen, što drugim riječima znači da je različite regije matične zemlje — od sjeverozapadne Bosne, Like, Istre do Ozlja i Međimurja — potrebno uzeti u obzir kao potencijalna područja iseljavanja (a time i dijalektalne povezanosti).

Kako su osnivači tradicije današnjeg književnog jezika porijeklom pretežno iz srednjeg i sjevernog područja naseljavanja, sačuvala se u nastojanju za unifikacijom i u pisanoj upotrebi u toku intelektualizacije i funkcionalnog raslojavanja literature čakavska dijalektalna baza, u koju danas ulazi sve više štokavskih elemenata. Pisana književna varijanta, takozvani gradišćansko-hrvatski jezik, koji se danas nalazi usred procesa izgrađivanja i normiranja, pokazuje tendencije da i dalje zadrži tradicionalnu čakavsku dijalektalnu bazu, ali da istovremeno prilagodi sistem jezika općehrvatskom književnom jeziku. U posljednje vrijeme priprema se izdanje trojezičnog, gradišćanskohrvatskog, hrvatskog i njemačkog rječnika. Istovremeno se priprema i gradišćansko-hrvatska elementarna gramatika, čije je cilj kodifikacija gradišćanskohrvatskog književnog jezika.

Kod Gradišćanskih se Hrvata radi o jezičnoj zajednici čija socijalna strukturna diferencijacija nikad nije bila u potpunosti oblikovana i koja je i danas djelomično nepotpuna. Sa sociolingvističkog stajališta prevladava ovdje tip diglosije, i to pretežno hrvatsko-njemačke. Markantno dijalektološki raslojen, hrvatski narodni jezik u većem dijelu diglosijskih zajednica predstavlja takozvanu »low variety«, te je osim toga, u zavisnosti od socijalnog i historijskog razvoja, sad u većoj sad u manjoj mjeri integrirao u svoj sustav elemente njemačkog i mađarskog jezika.

S funkcionalnog stajališta u gradišćanskohrvatskom književnom jeziku prestižna, separirajuća funkcija i svijest o normi nikad nisu bile u potpunosti razvijene, što je, razumljivo, ograničavalo njegovo značenje kao nadregionalnog jezika književnosti. U toliko je slabija bila i njegova nacionalna integracijska snaga. Dok su s jedne strane etnički homogena sela dugo vremena nudila ugodnije uvjete za održavanje usmene književnosti, s druge je strane odsutnost komunikacije s matičnom zemljom i između pojedinačnih jezičnih otoka bila zaista velika zapreka za razvoj vlastite literarne tradicije.

Život seljačke seoske zajednice s njezinom stabilnom socijalnom strukturom i socijalnom kontrolom tvorio je temelj za kulturnu djelatnost Gradišćanskih Hrvata. Svećenici i učitelji, koji su u ovu zajednicu bili u potpunosti integrirani, sve do 20. stoljeća oblikovali su sisteme vrijednosti te kulturno tipološku i u materinskom jeziku ostvarenu sliku svijeta.

Iz ove simbioze usmene i pisane literature, stalno prisutne u seoskoj zajednici, koju su neprestano usmjeravali literarni modeli seoskih svećenika i učitelja, ponikao je na prijelazu iz 19. u 20. stoljeće klasik gradišćanskohrvatske književnosti — Mate Meršić-Miloradić (1850—1928), koji je postao simboličnim likom nacionalne samospoznaje. Iz širokih okvira svjetske kulture, kojom se oduševljavao u mladim godinama, vratio se u nepokvareni svijet svog hrvatskog sela. S jedne je strane pisao latinska, njemačka i mađarska naučna djela, a s druge — u potpunosti svladavajući ovakav multilingvizam — klasičnu liriku Gradišćanskih Hrvata.[14] Po svom sadržaju njegove pjesme nude zaokružen model svijeta hrvatske narodne kulture. Vjeran svome načelu: »Naš jezik je star već vjekove, on je skrinja puna mudrosti«,[15] uspio je, kao najbolji poznavalac narodnog jezika, da na njegovim temeljima u zakašnjeloj realizaciji evropskog romantičnog književnog programa ostvari po svojim vlastitim zakonima potpuno oblikovan književni jezik. Tim činom osnovao je modernu literarnu kulturu svoje etničke zajednice. Književno djelo Mate Meršić-Miloradića za današnju literarnonaučnu istraživalačku djelatnost predstavlja nadasve kompleksan fenomen, jer ga nije moguće uvrstiti u uobičajene jednodimenzionalne predstave o genezi i evoluciji nacionalne literature. Miloradić je umro 1928. Njegovo djelo moramo vrednovati izvan okvira odgovarajuće periodizacije hrvatske nacionalne književnosti, pa i izvan okvira regionalne književnosti, ako se kao regionalni okvir uzima gradišćanskonjemačka, odnosno austrijska literatura. Miloradićevi tekstovi, naime, združuju literarne tekovine koji sežu od romantike do realizma. Na planu literarne realizacije oblika ovi tekstovi sadrže postupke koji odgovaraju postupcima od romantike do moderne, uključujući i ekspresionizam. U pogledu jezika predstavlja Miloradić poseban primjer, koji je moguće razumjeti tek onda ako se uzmu u obzir atipične prilike u razvoju literarnog jezika Gradišćanskih Hrvata. U dijalektološkom pogledu ovaj je jezik nadregionalna koine na čakavskoikavskoj bazi, koja pokazuje brojne morfološke i leksikalne elemente štokavštine.[16] Miloradićev jezik ima u biti dva izvora: tradirani crkveni jezik Gradišćanskih Hrvata, koji se formirao u prvom redu kao koine propovijedi. Taj crkveni jezik Hrvata u dijaspori u toku povijesti primao je različite utjecaje, u vremenu protestantizma čak i slovenske, u vremenu protureformacije kajkavske.[17] Drugi izvor Miloradićeva jezika predstavlja koine hrvatskog folklora u Gradišću, jezični sustav koji se oblikovao u procesima pročišćavanja jezika pomoću usmene književnosti.[18] Oba navedena jezična oblika literarno su organizirana po principima direktne komunikacije i usmene narodne predaje. To olakšava spajanje obaju jezičnih oblika u jednu

[14] N. Bencsics, **Mate Meršić-Miloradić, 1850—1928, disertacija,** Wien 1963.

[15] M. Miloradić, **Zibrane jačke skimi je va ljubavi zabavljal i pokaral svoju braću Hrvate M. M.,** Neusalj pri jezeru 1933, str. 81.

[16] J. Hamm, **Stellung und Bedeutung des Burgenländisch-Kroatischen innerhalb der slawischen Sprachenfamilie, u Symposion Croaticon,** Beč 1974, str. 45—52.

[17] L. Hadrovics, **Schrifttum und Sprache der burgenländischen Kroaten im 18. und 19. Jahrhundert,** Wien 1974, str. 15—45.

[18] J. Sučić, **Dijalekti i književnost Gradišćanskih Hrvata,** u: **Gradišćanski Hrvati,** Zagreb 1973, str. 91—95.

literarnu koine. To sjedinjavanje u jedan cjelovit literarni i pjesnički sustav proveo je Mate Meršić-Miloradić.

Na taj je način nastalo životno književno djelo jednog individualnog pjesnika, koje je moralo dosljedno povezivati dva principa organizacije literarnog djela: tehniku obrazaca narodne književnosti, koja je organizirana po principima »langue« i koja egzistira samo kao splet pravila i tradicija po kojima se dotični tekst realizira u aktu konkretnog izvođenja, a u okviru određenih mogućnosti varijacija. Tako su Miloradićeve pjesme ili bar dijelovi pjesama često samo pismom fiksirani, po modelima usmene književnosti ostvareni tekstovi. Drugi princip je princip slobodnije upotrebe jezičnih i literarnih sredstava i postupaka radi postizanja individualnog izraza. Ovu metodu možemo pretežno naći u području refleksivne, misaono uzvišene i religiozne poezije. Upozoravam samo na legendu **Sin zgubljen i najden. Evandjelska prilika razložena pravo po hrvatsku.**[19]

Bilo bi nepravedno i književnonaučno pogrešno ako bismo Miloradićeva djela vrednovali samo po mjerilima poetike pisanih tekstova i ako bismo prešutjeli odlike koje proizlaze iz usmene tradicije.

Čitajući književnosti više-manje izoliranih etničkih grupa, često sam primjećivao — i Koruški Slovenci daju za to poučne primjere — da se pjesnici takvih etničkih grupa, koje su u razvoju svoje pisane kulture bile ometane, često u velikoj mjeri pridržavaju poetskih normi i postupaka usmene književnosti i da zbog toga njihovo pjesništvo predstavlja neobično zanimljivu sintezu obadvaju tipova organizacije literarnog djela. Ovu sintezu možemo u jednom od najljepših oblika ustanoviti i kod Miloradića. Ako čitamo pjesme ovog klasičnog pjesnika Gradišćanskih Hrvata, odmah ćemo primijetiti da po svom obliku pokazuju strukturu matrice, a po sadržaju splet socijalnopovijesno uvjetovanih simbola.

Struktura djela pokazuje u obrascima oblikovanu dikciju, baš onu radost već oblikovanim koja je tipična za narodnog stvaraoca. Miloradić voli rimu, refren, linearnu poetiku i sintagmatički izgrađen ritam. U Miloradićevoj lirici možemo utvrditi da ključ za semantičke sustave pojedinih pjesama često moramo tražiti izvan njihove tekstovne realizacije.[20] One tvore, da tako kažemo, »siglu« slike svijeta koju oblikuju jezik folklora i tradirani misaoni svijet crkve. To dovodi do tehnike upotrebljavanja semantičkih težišta, koja svoj smisao dobivaju iz svoje pozicije unutar nazora o svijetu, a ne samo unutar konkretno realiziranog teksta. Pored ove težnje da iz tradiranih oblika ostvaruje novo uvijek je prisutna i težnja da se oblikuje individualni svijet pjesnika.

(S njemačkog, po rukopisu, prevela B. KITIČIĆ-PRUNČ)

[19] M. Miloradić, **Zibrane Jačke,** Neusalj pri jezeru 1933, str. 38—45.

[20] Kao primjeri pjesme: **Tili-tik, bum-bum!; Milim, malim gostom; Mir 1918.** i druge, ibidem, str. 117, 118, 120, 121.

Stanislaus Hafner

SCHRIFTLICHE UND MÜNDLICHE TRADITION IN DEN LITERATUREN DER BURGENLÄNDER KROATEN UND KÄRTNER SLOWENEN

Resümee

Die Slawistik in Österreich zeigt in den letzten Jahren ein erhöhtes Interesse für die Erforschung der Sprache und der Literatur der slawischen Volksgruppen in Österreich: Bemerkenswerte Publikationen auf dem Gebiete der Dialektologie der Slowenen in Kärnten und der Kroaten Burgenlands sind erschienen. An der Universität in Graz ist zur Zeit ein umfangreiches Forschungsprojekt über die lexikalische Inventarisierung der slowenischen Dialekte Kärntens im Gange, die den Besonderheiten dieses Terrains Rechnung trägt. Neue Gesichtspunkte eröffnete eine Bestandaufnahme der Literaturen der Kärntner Slowenen und Burgenländer Kroaten, die zur Zeit vom Institut für Slawistik an der Universität in Graz unternommen wird. Besondere Beachtung wird dabei der Symbiose zwischen der mündlich tradierten und der schriftlich fixierten Literatur und ihrer gegenseitigen Beeinflussung geschenkt.

Ein eigener Exkurs wird im Aufsatz dem literarischen Leben der Kärntner Slowenen in der Zeit zwischen den beiden Kriegen gewidmet: Hier behinderten besondere soziale und politische Verhältnisse die natürliche literarische Kommunikation zwischen den slowenischen kulturellen Zentren und der Peripherie, und es trat eine allgemeine Verringerung der slowenischen Schriftlichkeit ein. Gemäß dem Funktionsgesetz der Wechselwirkung zwischen schriftlicher und mündlicher Literatur führte dies zu einer Verstärkung des Anteils der mündlichen Literatur und zur Vorherrschaft der Kommunikationsmechanismen der direkten Kontaktsituation. Die Literatur wurde wieder stärker sozial determiniert und ihr Gattungsprofil vereinfacht. Im allgemeinen steht hier heute noch die literarische Aktivität einerseits in einem reziproken Verhältnis zum Vorhandensein der Bilinguität und sie verhält sich anderseits umgekehrt proportional zum Vorhandensein der Diglossie.

Noch komplexer sind die Wirkungsbedingungen der volkssprachlichen Literatur bei der kroatischen Volksgruppe in Burgenland, sie ist bedingt zu einem Teil durch die nicht homogene Sprachbasis, zum anderen Teil durch das unvollständige soziale Profil des Publikums. Doch auch hier bestimmt eine permanent wirkende Symbiose der mündlichen und schriftlichen Literatur das literarische Geschehen. Auf solchen literarischen Wechselbeziehungen ruht auch das Lebenswerk des Mate Meršić-Miloradić (1850—1928), des literarischen Klassikers der Burgenländer Kroaten, der in einem späten Nachvollziehen des europäischen romantischen Programms eine nach ihren eigenen Gesetzen ausgeformte literarische Kultur der Kroaten Burgenlands schuf. Seine Dichtungen sind eine originelle Synthese zwischen den literarischen Strukturmodellen der mündlich überlieferten Volksdichtung und der schriftlich fixierten literarischen Tradition. Es wäre deshalb literaturwissenschaftlich unzutreffend, wollte man seine Werke nur nach den Maßstäben der Poetik der schriftlichen Literatur beurteilen und die Vorzüge, die bei ihm aus der mündlichen Tradition stammen, unberücksichtigt lassen.

S. Hafner

IVAN LOZICA

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti

Folkloristika kao disciplina koja se bavi folklorom proživljava u naše vrijeme mnoge promjene. Iako je, kao i mnoge druge discipline i znanosti, konstituirana u devetnaestom stoljeću, ona danas provjerava vlastite temelje, stvarajući novu terminologiju. Folkloristi se čak spore i oko samog predmeta proučavanja. Teorijske rasprave nikad nisu bile brojnije, a istodobno se pokazuje da pozicija folkloristike, njezine metode i granice prema drugim znanstvenim disciplinama stalno dolaze u pitanje. Sve je više folklorista, u svijetu i kod nas, koji se bave temeljnim problemima discipline. Riječ je o aksiomima i osnovnim pojmovima koji folkloristiku čine različitom od drugih znanstvenih područja. Takva raspravljanja pripadaju po našem sudu više filozofiji nego folkloristici, nadilaze razinu folklorističke teorije, te po svojoj naravi i ne pripadaju znanosti u užem smislu. Aksiomi i postulati neke

znanstvene discipline ne mogu se dokazivati metodama same te discipline; zato se takvi aksiomi i postulati unutar same znanosti uzimaju kao neposredno zorne istine, i na njima se dalje gradi. Cilj je znanosti uvijek ovladavanje zbiljom, a ne neprestano provjeravanje vlastitog temelja, najosnovnijeg pojmovnog aparata ili postavljanje pitanja o području istraživanja.

Filozofija, međutim, ne ovladava zbiljom. Još od prvih svojih početaka postavljala je pitanja na koja obično nema odgovora.[1] Kao majka svih znanosti ona pita o razlozima svemu postojećem, ne ograničavajući područja, pa tako i folklor lako može biti predmet filozofijskog razmatranja. Ali već i samo povezivanje pojmova filozofije i folklora mnogima će izgledati opasno. Moderne znanosti uopće, a posebno humanističke, od kojih bismo to najmanje očekivali, sklone su izbjegavanju filozofije. Filozofija kao predznanstveno mišljenje poistovjećuje se s neznanstvenim mišljenjem i tako odbacuje. Vjera u znanost, vjera koju smo naslijedili od pozitivizma prošlog stoljeća, igra i danas važnu ulogu.

Međutim, i folklor sam kao pojam, i folklorni fenomeni kao područje istraživanja, a i discipline koje se folklorom bave, čini se da upravo forsiraju postavljanje temeljnih, filozofskih pitanja. Tako dolazimo do zanimljivog paradoksa. Filozofija se odbacuje kao znanosti nepodobno mišljenje, a istodobno te iste znanosti koje proučavaju folklorne fenomene postavljaju eminentno filozofska pitanja, jer ih predmet svojom prirodom na to goni. Kartezijanska sumnja, koja folkloriste vodi preispitivanju fundamentalnih principa vlastite discipline, ima ponekad i neželjenih posljedica. Suočeni s osnovnim pretpostavkama folkloristike, izlazeći tako iz vlastitih znanstvenih područja, folkloristi preuzimaju ponekad i nekritički metode drugih znanosti, npr. lingvistike, semiotike ili sociologije. To i ne bi moralo predstavljati neki problem (folkloristika se i inače koristi sredstvima drugih znanosti za istraživanje svojeg predmeta) kad bi preuzete metode odgovarale traženoj razini ispitivanja. Čini nam se da se osnovni pojmovi folkloristike ne mogu bez ostatka definirati metodama lingvistike ili koje druge nauke, jer folkloristika nije grana neke druge znanosti. Folklor nije vrsta jezika, niti je proučavanje folklora identično s proučavanjem života znakova u okviru života društva (kakvim se bavi semiotika).

Ispitivanje temelja folkloristike moguće je samo u sferi filozofije folkloristike ili metateorije folkloristike. Kao što u proučavanju literature možemo razlikovati književnu kritiku, znanost o književnosti i filozofiju književnosti, vjerujemo da je moguće i u folkloristici razlikovati radove o određenoj građi (članke, studije, monografije), teorijske i metodološke radove (o zakonitostima unutar folklornog procesa, o metodama terenskog rada, klasificiranja, analiziranja, komparacije itd.) i rasprave o osnovnim pojmovima same folkloristike (npr. što je folklor, odnos folkloristike i srodnih disciplina, smisao i ciljevi folklorističkog istraživanja itd.). Radove iz posljednje grupe nazvat

[1] »Kroz cijelu svoju historiju, od Lao Tsea do Husserla — filozofija nije riješila ni jedan problem. Kao njenu granu, i estetiku je stoljećima vodila ista sudbina«. (Focht 1972, 5).

ćemo metateorijom folkloristike radije nego filozofijom, jer se njome ne zanimaju filozofi, već sami folkloristi.[2] Kao što u folkloristici nije moguće vršiti terenska istraživanja bez teorijskih pretpostavki (bilo svjesnih bilo nesvjesnih), isto su tako nemogući i teren i teorija bez metateorijskih, predznanstvenih temelja. Iako se praksa, teorija i metateorija u svakom pravom znanstvenom radu dijalektički prožimaju, u primjeni ipak moramo imati na umu razlike koje među tim stupnjevima postoje. Pri pripremanju neke monografije teorija i metateorija neće biti cilj, nego će implicitno, kao sredstvo, poslužiti praktičnoj znanstvenoj svrsi. Pri pisanju teorijske rasprave, npr. o tipovima maskiranja ljudi, metateorijski stavovi i pitanja bit će u pozadini, a vlastita terenska građa i podaci iz tuđih i vlastitih radova poslužit će samo kao ilustracija. Velike opasnosti krije i miješanje teorijskih i metateorijskih stavova, ukoliko teorijski nisu dosljedno proistekli iz metateorijskih. Metateorijski stavovi po svojoj prirodi nisu znanstveni, nego logički prethode znanstvenoj teoriji, oni uvjetuju teoriju, načine, pa i ciljeve rada. O tome kakvu smo definiciju folklora prihvatili zavisi npr. metoda istraživanja koju ćemo zastupati. Metateorijske su koncepcije često nesvjesne, pa je nesklad sa zastupanom teorijom tim vjerojatniji. Danas, kad se metateorijska pitanja, nakon više od stotinu godina sustavnog izučavanja folklora, ponovo postavljaju, vidljiv je nesklad između metateorije, teorije i prakse. Međutim, kao da nema folklorista (bio on spasilac narodnog blaga ili stručnjak za komunikacije) koji ne priznaje, barem na jednoj od triju razina ispitivanja (svjesno ili nesvjesno), srodnost folklora i umjetnosti. Taj podatak dovoljan je povod za ispitivanje odnosa metateorije folkloristike i filozofije umjetnosti. Po našem mišljenju, u povezanosti umjetnosti i folklora leži temelj razlikovanja folkloristike, s jedne, i etnologije, sociologije i drugih društvenih znanosti, s druge strane. Otvoreno je pitanje, ipak, kakva je to sveza koja vezuje folklor i umjetnost. Da li je folklor vrsta umjetnosti? Što je to što povezuje usmenu književnost, narodni ples, muziku itd. u cjelinu koja je predmet folkloristike? Ako nema zajedničkog faktora o kojem je riječ, zar ne bi mogli onda dijelovi te lažne cjeline, tzv. folklora, biti izučavani u okviru znanosti o književnosti, muzikologije, koreologije, teatrologije itd.? Čemu folkloristika? Mogu li nam metateorija folkloristike ili estetika, filozofija umjetnosti pružiti odgovore na pitanja o vezi folklora i umjetnosti? Metateorija nikad ne daje definitivne odgovore, ali i samo postavljanje pitanja može nam pomoći da se opredijelimo za takvo rješenje koje najbolje odgovara proučavanju folklora.

Cilj ovog članka nije ispitivanje folklora s aspekta filozofije umjetnosti ili estetike, nego upozoravanje na potrebu i mogućnosti takvog ispitivanja.

[2] Lauri Honko je nedavno pisao (Honko 1976, 20) o metateoriji u folkloristici, pozivajući se na razlikovanje triju kategorija, kakvo zastupa Pertti J. Pelto. Pelto dijeli znanstvene teorije na metateorije, osobne teorije i specijalne teorije. Metateorije tretiraju opće pretpostavke i dogme neke discipline; osobne teorije zapravo su metodološki principi što ih se u radu pridržava neki znanstvenik, a specijalne teorije mogli bismo poistovjetiti sa »školama« — to su metode koje obično imaju ime i razrađene metode primjene.

Saksonska složenica

Da bismo razjasnili uzroke preispitivanja i promjena u folkloristici, možda je najbolje poći od osnovnog pojma. Određenje i samog sadržaja i opsega pojma folklor bilo je od prvih početaka nerazgovijetno i nejasno. William Thoms je 1846. u časopisu »The Athenaeum« predložio »dobru saksonsku složenicu Folklore« (Thoms 1965, 5) za ono »što mi u Engleskoj određujemo kao narodne starine **(Popular Antiquities),** ili narodna književnost **(Popular Literature)«.**[3] Pismo koje je William Thoms poslao časopisu »The Athenaeum« naravno ne znači i početak istraživanja folklora; takva istraživanja počela su davno ranije, iako sustavno proučavanje počinje tek u prošlom stoljeću. Thoms govori o sakupljanju »nekoliko preostalih klasova, razasutih po polju na kojemu su naši preci mogli požnjeti dobru žetvu« (Thoms 1965, 5). Pišući o folkloru, on misli na »narodno znanje«, na »navike, običaje, obrede, vjerovanja, balade, poslovice itd. iz starih vremena«, žali za mnogočim zanimljivim i neobičnim što je izgubljeno i ukazuje kako se još dosta toga može spasiti. William Thoms, dakle, uvodi termin folklor kao naziv za nešto što pripada prošlosti. U posljednjoj rečenici pisma on govori o »toj zanimljivoj grani književnih starina — našem folkloru« (Thoms 1965, 6), što bi nas moglo navesti na pomisao kako on ipak folklor smatra prvenstveno granom literature, ili poglavljem iz povijesti književnosti — iako u istom tom pismu piše o nekom običaju djece u pokrajini Yorkshire.

Ovakva neodređenost u definiranju pojma folklor već kod samog njegova tvorca začuđuje, ali to što ta neodređenost i mnogoznačnost od 1846. do danas nije prevladana, pokazuje da krivnja nije Thomsova, već da sadržaj i opseg pojma (zbog prirode same pojave, ili iz nekog drugog razloga) nisu lako odredljivi. No, upravo neodređenost omogućila je terminu trajnost, jer je ta neodređenost dopustila »varijacije u smislu što ih život nameće znanstvenim terminima kao i drugim riječima« (Saintyves 1935, 29). Ono što je dobro za održavanje nekog termina u znanstvenoj praksi ipak ne mora biti uvijek dobro i za samu znanstvenu praksu i njezin predmet.

Teškoće oko definiranja »saksonske složenice« sastoje se naizgled samo u teškoćama definiranja sastojaka, **folk** i **lore.** Američki su folkloristi skloni **folk** definirati kao »bilo koju grupu ljudi koji imaju barem jedan zajednički faktor« (Dundes 1965, 2). Takve se grupe obično klasificiraju prema zanimanjima, dobi, regiji, etničkoj pripadnosti ili nacionalnosti. Sovjetski folkloristi uzimaju u obzir klasni karakter folklora u prošlosti, njegovu suprotstavljenost službenoj umjetnosti viših klasa. Po mišljenju Guseva (Gusev 1967, 41) u socijalističkom društvu folklor prestaje biti stvaralaštvom jedne od klasa i postaje svojinom čitavog naroda, jer se u socijalističkom društvu narod sastoji od dviju prijateljskih klasa. Prema tome, i sovjetska i američka folkloristika, a i suvremena folkloristika gotovo svugdje u svijetu, ne smatra više svojim predmetom folklor samo jedne klase, jednog društvenog sloja ili gru-

[3] O pojmu folklor i o drugim spornim terminima vidi članak O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima (Bošković-Stulli 1973).

pe. Folklor ne pripada samo selu, ima ga svugdje, i svojina je (u ovom ili onom obliku) cijelog društva. Doseg pojma folklor, tj. njegovo područje primjene, u usporedbi s ranijim shvaćanjima znatno je proširen.

Kako se prvi dio »saksonske složenice« ovako ili onako odnosi na cjelokupnu populaciju naše planete, a kako se tom populacijom bavi sijaset humanističkih znanosti, preostaje nam drugi sastojak, **lore,** da u njemu potražimo vrsnu razliku kojom se predmet folkloristike razlikuje od predmeta ostalih znanosti. Međutim, sama činjenica da je riječ o namjerno izabranom saksonskom terminu ukazuje na to da će značenje biti široko, neodređeno i romantičarski tajanstveno. **Lore** je u prvom značenju »skup tradicija i činjenica (o nekom predmetu)« (Filipović 1970, 591), a to nam ne obećava mnogo. Sve više postaje jasno da se analiziranjem nesretne »saksonske složenice« može postići malo ili ništa.

Analiza upotrebe termina folklor samo bi potvrdila prilagodljivost naziva najrazličitijim tumačenjima u praksi. Folklorom možemo obuhvatiti gotovo svako područje duhovne ili materijalne kulture ljudi — termin to svojom fleksibilnošću dopušta, iako vjerojatno ipak neće nikome pasti na pamet da npr. simboličku logiku promatra kao predmet folklorističkog istraživanja. Maja Bošković-Stulli u svojem članku (Bošković-Stulli 1973. 155) piše: »No zbog nejasnih se obrisa tog područja termin folklor, doduše, sačuvao u značenju sličnom onome što mu ga je dao njegov autor, ali je ujedno poprimio i nekoliko drugih i drugačijih značenja. Stao se upotrebljavati i kao predmet znanosti i kao znanost sama. Okvir mu se, u jednom smjeru, proširio na sveukupnu, tj. i materijalnu i duhovnu kulturu neobrazovanih (»nižih«) narodnih slojeva u urbaniziranim kulturama; u drugom smjeru, značenje mu se specificiralo, suzilo se na područje tradicijske umjetnosti ili, još specijalnije, na područje usmene književnosti«.

Termin koji posjeduje takve protejske osobine da mu doseg s jedne strane može uključivati nekoliko milijardi ljudi i gotovo sve što je uz te ljude na bilo koji način vezano, a s druge strane može obuhvatiti i samo ostvarenja usmene književnosti, takav je termin savršeno nepogodan za znanstvenu upotrebu. Praksa, međutim, ovu tvrdnju opovrgava. Ono što nam preostaje, to je priklanjanje za nas (našem shvaćanju predmeta) najprihvatljivijoj definiciji folklora, možda uz kakvu modifikaciju. Morat ćemo se pomiriti s tim da se tako ustanovljeno značenje neće slagati s »javnim mnijenjem«, čak i s tim da ćemo i u stručnim razgovorima uvijek iznova morati objašnjavati i naglašavati što je zapravo za nas folklor.

Teškoće oko definiranja »saksonske složenice« ne sastoje se, dakle, samo u teškoćama definiranja njenih sastojaka (**folk** i **lore**). Nominalna, verbalna definicija uvijek krije velike opasnosti, prevesti ne znači definirati. Prevođenjem se ponekad gube konotacije, i dodaju se nove. Značenja riječi u originalu i u prijevodu ne podudaraju se uvijek;[4] odatle razlike nastaju i u

[4] Značenja riječi u originalu i u prijevodu ne podudaraju se ukoliko denotacijom i konotacijama prijevoda nisu obuhvaćene sve bitne karakteristike originalnog pojma ili ukoliko su se u prijevodu pojavile nove bitne karakteristike. I jedno i drugo je moguće istodobno, npr. ako folk prevedemo kao narod.

sadržaju originalnog pojma i »prevedenog pojma« (radi se zapravo o drugom pojmu, jer se identični pojmovi ne smiju razlikovati po sadržaju i opsegu). No time teškoće oko definiranja folklora nisu iscrpljene.

Promjena predmeta proučavanja

Pojam folklor nije samo nerazgovijetan i nejasan. Diskusije i sporovi nastaju i zato što suvremena folkloristika traži promjenu svog predmeta proučavanja. Naizgled, to zvuči nevjerojatno i neprihvatljivo, ali je ipak tako. Ne odgovara nam termin folklor i ponovno istražujemo njegova moguća značenja zato jer ne želimo smatrati područjem proučavanja ono što se pred stotinu godina tim terminom označavalo. Pojam jest nejasan i nerazgovijetan, ali nije to njegova najveća mana. Najveća mu je mana što, shvaćen na stari način, ne obuhvaća čitavo područje današnjeg interesa folkloristike. Utvrđivanje razloga te promjene predmeta istraživanja nije naš cilj, to bi mogla biti tema čitave knjige, ne samo posebnog članka. Iznijet ćemo samo neka opća mjesta o promjenama u suvremenom svijetu, samo kao ilustraciju problema. Urbanizacija i industrijalizacija, na primjer, u razvijenijim su zemljama Evrope toliko izmijenile način života da tradicijska kultura ne može više ni biti predmet proučavanja, jer je u »čistom, izvornom« obliku i nema. Iako manje izražene, slične se pojave mogu pratiti i na našem terenu. Ni najkonzervativniji promatrač neće te promjene negirati. Ostaje ipak pitanje kako shvatiti taj proces i kako djelovati u toj situaciji. Jedna je mogućnost uključivanje u akciju spašavanja narodnog blaga; međutim, svako spašavanje može biti samo parcijalno. Lokomotive progresa nije moguće zaustaviti, i spašeno blago bit će istrgnuto iz konteksta, sačuvano ili kao mrtvi objekt pod muzejskim staklom, ili kao rekonstrukcija s promijenjenom funkcijom. U nemoći da spasi svoj predmet od propadanja (tj. društvo od mijene i progresa) tradicionalni folklorist će postati u najboljem slučaju historičar ili histograf. »Civilizacija i popratni porast znanja pretvorit će nas sve u pastoraliste ako budemo primjenjivali pastirske poglede za ukazivanje na pretjeranosti gradskoga života, ili za otkrivanje seoske priprostosti«. (Abrahams 1976, 14) Strah od pastoralizma svakako je opravdan, ali bijeg od pastoralizma ujedno je i bijeg od devetnaestostoljetnog shvaćanja folklora, od romantičkih korijena folkloristike. Folkloristika je kao hegelovska Minervina sova poletjela tek u sumrak, žaleći za već tada izgubljenim vrijednostima (idealizirane) feudalne Evrope. Kapitalistička privreda prošlog stoljeća, prljavi i pretrpani gradovi, degradacija čovjekove životne sredine i pauperizacija sela kao posljedica industrijalizacije u paleotehničkom razdoblju, zatim politički razlozi buđenja nacionalne svijesti i razočaranje neuspjehom revolucionarnih pokreta bili su plodno tlo eskapizmima različitih vrsta. Razočarana se inteligencija obraća relativno neizmijenjenom selu, idealizirajući jednostavan seljački život u prošlosti. U susretu dviju epoha (kapitalizma i feudalizma) buržoaziji je odgovaralo glorificiranje potlačenih slojeva s kojima se ona po pučkom porijeklu mogla identificirati.

Uspoređeni sa silno ubrzanim mijenjanjem grada i načina života u njemu, selo i život kojim »narod« živi morali su izgledati kao nešto vječno, izvanvremensko, kao »bitno stabilan društveni element u svijetu inače podložnom mijeni« (Abrahams 1976, 14). Ali, u trenutku kad mijena zahvati i ono što je izgledalo nepromjenljivo, pojavljuju se odmah vapaji za spas neprocjenjivih vrijednosti koje propadaju. Kako su slični vapaji vrlo učestala pojava, i kako se čuvanje propadajuće baštine naroda ponekad postavlja kao jedini ili glavni zadatak folkloristike, smatramo da je potrebno na ovome mjestu citirati zanimljivo mišljenje koje o čuvanju narodnih tradicija iznosi mađarski folklorist János Honti: »Znanstvenici koji prave planove za čuvanje narodnih tradicija — pritom zaista nije važno tko su oni zapravo — polaze od tri važne premise. 1. Oni primjećuju činjenicu da su narodne tradicije na rubu izumiranja. 2. Oni smatraju da narodne tradicije predstavljaju veliku vrijednost i da bi prema tome gubitak bio ozbiljan. 3. Oni sebe smatraju sposobnima za pronalaženje načina otklanjanja ove opasnosti«. (Honti, 1975, 157) Hontijev prigovor ovim premisama jest da su one postavljene unutar »pisane, urbane progresivne kulture«. Njega zanima da li je plan za čuvanje narodnih tradicija potreban urbanoj kulturi, ili je to potreba kulture naroda; on želi ispitati što je poželjno sa stajališta ove posljednje. Upozoravajući na razlike koje postoje između kultura o kojima je riječ, Honti naglašava da narodnoj kulturi nije svojstveno zapisivanje, čuvanje, fiksiranje. Zapisivanje je važno urbanoj kulturi, kojoj je osnovna karakteristika težnja za progresom. Narodna kultura nema takvih potreba, njoj nije cilj napredovanje, prema tome »pretpostavljeno izumiranje narodnih tradicija opasno je sa stajališta kulture viših slojeva, a to stajalište je strano kad je riječ o narodnoj kulturi« (Honti 1976, 161). Honti ipak nije slijep za prodiranje urbane kulture i tehnike tamo gdje toga ranije nije bilo i vidi u tome određenu opasnost za tradicije, ali ovdje iznesene Hontijeve misli pokazuju nam još i danas, iako su napisane između dva rata, gdje leži jedan od bitnih problema folkloristike. Vrijednosti koje mi kao istraživači pronalazimo, kazivači obično ne vide; vrijednosti su za nas, a ne po sebi, i ne znači da istraživačeva kultura ima pravo. Uostalom, istraživač ne može spasiti nešto što ne pripada njegovoj kulturi, on može samo zaštititi neki fizički predmet od propadanja pod staklom muzeja ili cijepiti poneki običaj novom funkcijom. Potpuno čuvanje narodne tradicije bilo bi moguće samo u cjelini narodne kulture, a to je nemoguće zato jer je nemoguće zaustaviti historijski proces. Pripadnici »kulture u opadanju« ne moraju sami toga propadanja biti svjesni. Također, taj proces može istraživaču izgledati dekadentno i zato što predstavlja odstupanje od norme (istraživačeve) ili od ranijeg stanja, a istodobno biti logičan i prirodan nastavak živog procesa, usavršavanje neke pojave. Nezgodno je spašavati nekoga tko se ne osjeća ugroženim. Danas možemo Hontiju prigovoriti da urbanu i narodnu kulturu vidi kao dvije izolirane cjeline koje se samo na rubu dodiruju i među kojima miješanja nema. U naše vrijeme situacija je ponešto složenija. Uz to, nekadašnje shvaćanje folklora kao nečega što pripada samo seljaštvu ili kulturama »primitivnih« naroda danas je napušteno. Folklor pripada (ovakav ili onakav) svim kulturama, klasama,

vremenima. Ostaje pitanje kako definirati taj »novi« folklor, kako razgraničiti folklor od nefolklora i kako odijeliti folkloristiku od njoj srodnih disciplina i znanosti.

Etnografija, etnologija, antropologija i folkloristika

Claude Lévi-Strauss u **Strukturalnoj antropologiji** (Lévi-Strauss 1977, 361—363) iznosi misao da su etnografija, etnologija i antropologija tri etape jednog istraživanja, a ne tri različite discipline. Etnografija izvršava početne znanstvene djelatnosti, promatranje i opis. Lévi-Strauss u djelokrug etnografije uključuje još i metode terenskog rada, razvrstavanja i opisivanja (Lévi-Strauss 1977, 362). Etnologija bi u tom sistemu bila stupanj bliži sintezi (koja može biti geografska, historijska ili sustavna). Antropologija bi predstavljala najviši stupanj, usmjeren prema cjelovitom poznavanju čovjeka. Ova podjela mogla bi se smatrati prihvatljivom, barem ukoliko se odnosi na prva dva stupnja, etnografiju i etnologiju. Što se tiče antropologije, njeno mjesto kao krunske znanosti o čovjeku donekle je sporno. Kao što svojedobno sociologija nije uspjela zadržati primat među društvenim znanostima, tako i antropologija polako gubi sjaj, pretvarajući se često u dokonjačku igru kojoj je svrha intelektualno uživanje igrača; da li je to zamor metode ili nemoć nauke, pokazat će vrijeme.[5] Moramo sumnjati u tu slavnu objektivnost, koja je za Lévi-Straussa »prva ambicija antropologije« (Lévi-Strauss 1977, 371) i koja bi antropologu morala omogućiti uzdizanje iznad vrednota vlastitog društva, čak i iznad metoda mišljenja vlastite sredine, i to tako da se pritom stvaraju formulacije valjane za sve moguće promatrače.[6]

U biti neopozitivistička tendencija strukturalizma[7] reflektira se i u antifilozofijskom stavu. Strukturalna antropologija Lévi-Straussa želi se konstituirati kao znanost sinteze koja smjera prema totalitetu (totalitet je druga ambicija antropologije). Takva antropologija zamijenila bi »neznanstvenu« filozofiju i bila bi vrhunska znanost o čovjeku, tako da se onda i sociologija

[5] Outi Lehtipuro je postavio pitanje u kojoj su mjeri primjene semiotike i teorije informacije u folkloristici nalik na I g r u s t a k l e n i h p e r l i (Lehtipuro, Saressalo 1976, 359).

[6] Ta neopozitivistička utopija objektivnosti potaknuta je uspjesima lingvistike i semiotike, uspjesima koji su urodili srodnim pokušajima na područjima ostalih društvenih znanosti. Tražena objektivnost antropološkog istraživanja nije postignuta, niti može biti postignuta, jer bi to značilo da je u proučavanju čovjeka i društva dosegnuta (bar u nekim pitanjima) apsolutna, sveobuhvatna i potpuna istina, koja je valjana za sve sadašnje i buduće istraživače, i tako nepromjenljiva i vječna. Uzrok relativnog neuspjeha lingvističkih metoda u proučavanju čovjeka leži u teškoćama koje prate svaki »znanstveni« pristup filozofijskim pitanjima. Znanosti svoju objektivnost zasnivaju na strogom razlikovanju subjekta i objekta u spoznajnom procesu, te na »isključivanju« subjekta i njegovih osobina i afekata. Relativna objektivnost moguća je donekle pri istraživanju nama stranih kultura, ali to nije apsolutna objektivnost koja rađa valjane rezultate, prihvatljive svim promatračima, sudionicima i istraživačima (sadašnjim i budućim), nego samo »naša« objektivnost, koja nastaje odatle što fenomene različite kulture možemo promatrati nepristrano kao činjenicu u kojoj nismo sami uključeni. Dakle, u težnji za objektivnošću proučava se druga kultura (seljaštvo, Indijanci) ili čak animalno ponašanje (majmunska hijerarhija ili redoslijed kljucanja peradi). Vrlo često neslaganje pripadnika proučavane kulture i istraživača pokazuje onda relativnost istraživačeve objektivnosti. Metoda participacije poništava prividnu prednost koju imamo kad ne proučavamo sami sebe, a za uzvrat pruža varljiv uvid u objektivnost proučavane kulture.

[7] Neopozitivistička, iako u mnogim disciplinama, npr. proučavanju književnosti, strukturalizam nastupa protiv zastarjelih pozitivističkih metoda.

tretira kao poseban slučaj antropološkog izučavanja (tj. antropologija vlastitog društva). Tako antropologija želi, od discipline koja proučava strana, udaljena i »primitivna« društva, postati univerzalnom humanističkom znanošću.

Evropska etnologija razvijala se kao eminentno historijska disciplina, nastojeći proučavanjem »zaostalih«, »nižih« slojeva društva (uglavnom seljaštva) proniknuti u podrijetlo naroda i njegovu »prvobitnu« društvenu organizaciju i način života. Tako usmjerena etnologija, kakva je pred stotinjak godina još bila i te kako potrebna buržoaziji pri stvaranju modernih nacija, danas više nije tako zanimljiva. Slično kao i folkloristi, etnolozi ne žele smisao svoje discipline temeljiti na spašavanju ili rekonstruiranju ostataka prošlosti. Kao i folkloristika, i etnologija mijenja predmet proučavanja, izučavajući sve više život svih društvenih grupa nekad i danas.[8] Nema sumnje da time etnologija proširuje svoje nekadašnje područje i da, prestajući biti isključivo historijska znanost, postaje vrlo bliska sociologiji u izučavanju raznih društvenih grupa.

Folkloristika se uvijek koristila uslugama etnologije. Folklor kao umjetničko narodno blago igra važnu ulogu u načinu života naroda, a način života naroda oduvijek je zanimao etnologiju. Granica koja je ranije nesumnjivo postojala, danas više ne postoji, jer niti se etnografija i etnologija zadovoljavaju materijalnom kulturom, niti se folkloristika može zadovoljiti samo duhovnom kulturom kao predmetom. Nova područja rada i etnologije i folkloristike poljuljala su stare granice, a semiotički pristup danas ostvaruje donekle i jedinstvo metode. Onda kad folkloristi napuštaju za trenutak svoju užu specijalnost (znanost o književnosti, muzikologiju, koreologiju, teatrologiju itd.) kako bi sagledali svoj predmet kao posebnu vrstu komunikacije unutar društvene grupe, gotovo da više i nema razlike između etnološkog, folklorističkog, antropološkog ili sociološkog istraživanja.

Čemu folkloristika

Kao dokaz da pitanje u podnaslovu nije samo prazno retoričko pitanje, navodimo dva (nasumce odabrana) slučaja u kojima se (ne u šali) osporava autonomnost i opravdanost folkloristike u suvremenom znanstvenom svijetu.

Na 24. kongresu SUFJ u Piranu, u listopadu 1977, bilo je riječi o odnosu etnologije i folkloristike. Ključno mjesto u ovoj temi imao je referat kojega je autor slovenski etnolog S. Kremenšek. U diskusiji, njegova je osnovna misao bila da je folkloristika dio etnologije, a ne samostalna disciplina; folkloristika nema vlastitu metodologiju, jer se u radu služi metodama etnologije, muzikologije, znanosti o književnosti itd., pa se tako njezina autonom-

[8] »Kaj torej prvenstveno zanima današnje slovenske etnologe? Povedano na kratko: to je način življenja (way of life, Lebensweise, byt) vseh družbenih skupin slovenskega etnosa v preteklosti in sedanjosti«. (Kremenšek 1977a, 29).

Naravno, mnogi suvremeni etnolozi neće se složiti s takvim određenjem predmeta etnologije, ali proširivanje područja istraživanja svojstveno je većini.

nost mora preispitati. Referat S. Kremenšeka, međutim, nije naišao na odobravanje prisutnih folklorista. Krajem listopada, na skupu slavista na Bledu, Kremenšek je sudjelovao svojim tekstom **Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?** (Kremenšek 1977a). Taj polemički tekst podijeljen je na osam točaka. Prva točka odnosi se na objašnjenje oštrine kojom je tekst pisan, druga točka skicira nastanak folklorističkih pogleda u slovenskoj etnologiji, treća točka daje kratko određenje folklora, uglavnom shvaćenog kao narodno duhovno stvaralaštvo, i iznosi kako nije razumljivo zašto u folklor nisu uključene i nošnje i prehrana, nego samo tzv. duhovna kultura. Četvrta točka ukazuje na klasni karakter i buržoaskoideološku prirodu folklorističkog shvaćanja naroda. Peta točka upozorava da folklorističko gledanje, uvedeno u romantizmu, izdvaja narodnu kulturu iz cjeline društva i promatra je kao zaseban svijet koji je već narušen prodorom gradskog načina života i civilizacije i čiji ostaci vape za sabiranjem i spašavanjem prije konačne skore propasti. Šesta točka kazuje da je slovenskim etnolozima jasno kako se na spašavanju nekakvih neodređenih preostataka ne može temeljiti neka znanost. Sedma točka govori o tome što prvenstveno zanima današnje slovenske etnologe (v. bilj. 8). Na kraju, osma točka određuje folkloristiku kao prebrođenu i danas napuštenu fazu razvoja etnologije... U istom su duhu i **Smernice etnološkega raziskovalnega dela** (Kremenšek 1977b), koje je Kremenšek napisao u studenom 1977. i o kojima je vođena oštra diskusija na plenarnom sastanku slovenskih etnologa u Ljubljani 23. studenog 1977, i drugdje.

Drugi slučaj osporavanja folkloristike, ovaj put njezine društvene svrsishodnosti, dolazi iz Danske. Nedavno je u Danskoj jedna od buržoaskih političkih partija zatražila drastičnu redukciju ljudstva zaposlenog u javnim službama, između ostalog i otpuštanje stručnjaka nekorisnih znanstvenih disciplina, te zatvaranje njihovih institucija. Prijedlog nije proveden u djelo. Bengt Holbek je tim povodom napisao članak o društvenoj svrsishodnosti (**social relevance**) folkloristike (Holbek 1978). U tom napisu on tvrdi da je folklor (a s njim i folkloristika) bio pronalazak romantizma zamišljen kao dio ideologije buržoazije u nadiranju, pronalazak koji je nastao radi rješavanja problema identiteta buržoazije, a ne radi pravog interesa za »narod«. Zato je folkloristika od početka i bila historijski orijentirana i posvećivala je pažnju tradicionalnim kulturnim elementima promatranim izvan konteksta, diveći se, a istodobno zauzimajući pokroviteljski odnos prema samim nosiocima te kulture. Po završetku klasne borbe koju je vodila buržoazija protiv starog režima, folkloristika gubi važnost, ali nastavlja se razvijati po inerciji. U trenutku kad unutrašnji razvoj same discipline u naše vrijeme dovodi do napuštanja zadnjih ostataka njezine ideološke prošlosti, piše Holbek, logično je da će jedna buržoaska partija zatražiti ukidanje folkloristike.

Na pitanje kamo dalje iz takve situacije, Bengt Holbek odgovara da je folklor potrebno proučavati, i to ukoliko je on relevantan za svoje korisnike. Fokloristika mora prestati služiti vladajućoj klasi (kojoj nije potrebna) i služiti samim nosiocima folklora. Ukratko, Holbek u folkloru vidi simbolične

igre uz pomoć kojih poraženi u drugim životnim igrama (on piše o **power game,** igri moći) kompenziraju poraz i izvlače barem fizičko olakšanje (Holbek 1978, 39). Teorija igre, kojoj se obraća danski folklorist, omogućuje po njegovim vlastitim riječima povezivanje komunikacije s materijalnim interesima onih koji komuniciraju, te s njihovim osjećajima i fizičkim potrebama. Tako bi folkloristika došla u takav položaj koji bi joj omogućio djelovanje u korist onih koje proučava. No mi ćemo za sada ostaviti problem folklora kao igre, i pokušat ćemo rezimirati temeljne prigovore protiv folkloristike.

Prigovori koje smo iznosili u ovom radu (citirajući Hontija, Kremenšeka i Holbeka) mogu se svesti na dvije kompleksne teze.

Prvo, folkloristika izdvaja tzv. duhovnu kulturu naroda iz prostornog i vremenskog konteksta i hipostazira je kao zaseban svijet. To hipostaziranje se obično provodi legaliziranjem određenog stanja promatrane pojave (obično najstarijeg dostupnog stanja) kao »izvornog«, neiskvarenog oblika. Naravno, metode kojima se dolazi do tog »izvornog« stanja nisu pouzdane, pa se kao neiskvareni oblik legalizira višestruko idealizirana rekonstrukcija. Takav pristup pretpostavlja egzistenciju nekog okamenjenog, gotovo nepromjenljivog načina života »nekad«. To »nekad« poprima karakteristike »izgubljenog raja«, »zlatnog doba«, »neotuđenog stanja« itd. Takva folkloristika posljedica je ideologije buržoazije u vrijeme njezine borbe za vlast i stvaranja jedinstvenih nacionalnih država nasuprot feudalnom partikularizmu. Svako odstupanje od hipostaziranog izvornog stanja folkloristi promatraju kao dekadentni proces, propadanje. Svoj glavni zadatak oni vide u spašavanju posljednjih vrijednosti urbanizacijom ugrožene narodne kulture, ne videći da se tako pretvaraju u disciplinu kojoj je zadatak zaustavljanje historijskog procesa.

Gore izneseni prigovori pogađaju, međutim, samo određenu školu (ili usmjerenje) folkloristike. Kritizirani stavovi u suvremenoj su folkloristici napušteni. Tamo gdje još nisu prevladani, zaslužuju kritiku; sigurno je ipak da se na folkloristiku ne može gledati samo kao na prebrođenu fazu etnologije. Prije bi se moglo reći da su i etnologija i folkloristika prošle tu fazu koju je Kremenšek nazvao folklorističkom. Kao što etnolozi danas žele proučavati način života svih društvenih grupa u prošlosti i sadašnjosti, a ne žele više rekonstruirati nekadašnji način života na temelju tzv. materijalne kulture naroda (seljaštva), tako i folkloristi danas žele proučavati folklor u kontekstu (prošlom i sadašnjem, ruralnom i urbanom). Suvremena folkloristika ne govori više samo o tradiciji, niti rekonstruira imaginarna prošla vremena krcata narodnim blagom. Ona istražuje folklor kao komunikacijski proces, što je možda danak lingvistici i semiotici, ali zar slično ne postupa i etnologija? Ukoliko je zaista potrebno govoriti o granicama etnologije i folkloristike (a jest), onda je to moguće samo uspoređujući odgovarajuća, tj. recentna stanja obiju disciplina. Istraživanje konteksta u folkloristici odgovarat će npr., etnološkim istraživanjima načina života neke društvene grupe, ali zar se isto tako i etnološka istraživanja ne poklapaju s istraživanjima deskriptivne sociologije ili sa sociometrijskim ispitivanjima malih grupa? Etnologija unatoč tome nije isto što i sociologija.

Drugi glavni prigovor folkloristici jest taj da folkloristika nema vlastite metode, nego se koristi u proučavanju vlastitog znanstvenog područja metodama drugih disciplina, etnologije, sociologije, muzikologije, znanosti o književnosti, koreologije, teatrologije, povijesti umjetnosti itd. Ovaj je prigovor teško otkloniti. Ako svaka znanost ili disciplina mora imati i svoje područje istraživanja i svoje vlastite metode, onda folkloristika nije znanost niti disciplina. Ali ima znanosti koje primjenjuju metode i rezultate jedne ili više drugih znanosti na svoje područje istraživanja. Takve su pretežno tzv. praktične znanosti (medicina, agronomija itd.). Što je predmet proučavanja kompleksniji, potrebno je više disciplina za njegovo proučavanje. Dakle, ako folkloristika i nije autonomna disciplina, ipak ona ne može biti dio etnologije ili sociologije, nego će prije biti konglomerat različitih disciplina sjedinjenih predmetom proučavanja, tj. područjem istraživanja.

Tako smo opet vraćani na polaznu točku, jer se kao ključni problem pojavljuje opet folklor. Ako je folklor nešto što može biti proučeno metodama samo jedne nauke (npr. etnologije), onda folkloristika nije potrebna. Nije potrebna ni onda ako usmena književnost, muzički folklor, plesni folklor, folklorno kazalište, folklorno likovno stvaralaštvo i arhitektura nemaju dovoljno zajedničkih elemenata da bi mogli biti promatrani kao koherentan predmet proučavanja.

Prigovor o »društvenoj svrsishodnosti« folkloristike ne smatramo bitnim prigovorom. Ako je folklor romantičarska fikcija, ili ako je on nevažan element društvenog života, onda je i društveno ulaganje u folkloristiku neopravdano. Srećom, folklor je zaista prilično živahan fosil koji ne želi umrijeti, nego buja u starim i novim oblicima gotovo svugdje. Mogućnosti ekonomske eksploatacije folklora isto su tako velike (u umjetnosti, u industriji, u turizmu, u svakodnevnom životu). Prema tome, opravdanost folkloristike ne dolazi u pitanje. Problemi su teorijske prirode i njihovo sagledavanje i rješavanje samo je pitanje vremena i dobre volje.

Folklor u kontekstu[9]

Da se neka pojava promatra u kontekstu, a ne izdvojena i izolirana, to nikako ne bismo mogli nazvati novinom u znanosti. Promatranje pojave u kontekstu stara je metoda i u folkloristici, iako se to danas ponekad prikazuje kao nov i gotovo neiskušan pristup. Ipak, tragači za narodnim blagom nisu uvijek obraćali pažnju na dobavljače biserja narodne duhovne kulture, i njihov odnos prema kazivačima bio je često sličan ponašanju arheologa prema lokalnim radnicima koji iskopavaju ostatke drevne civilizacije.[10]

[9] O problemu folklora u kontekstu, naročito o problemu izdvajanja teksta, polazna točka našeg rada bio je tekst Maje Bošković-Stulli u ediciji P o v i j e s t h r v a t s k e k n j i ž e v n o s t i (Bošković-Stulli 1978).

[10] Zavaljen udobno u platnenoj stolici, Evropljanin se čudi kako je moguće da su preci tih »musavih i tupoglavih« urođenika mogli stvoriti onu tako suptilnu keramiku. Koliko drugačiji od ovih znojavih jadnika mora da su bili tvorci one profinjene kulture! Grdne li dekadencije!

Pitanje konteksta u folkloru načeo je Alan Dundes u svojem članku o teksturi, tekstu i kontekstu (Dundes 1964), pokušavajući olakšati definiranje različitih oblika folklora. Tekstura, tekst i kontekst tri su razine ispitivanja folklornog fenomena. Na području verbalnog folklora teksturu možemo shvatiti kao jezična obilježja, a to može biti predmet lingvističke analize. Analogije postoje i na ostalim područjima folklora. Tekst je pojedina izvedba (pričanje priče, pjevanje pjesme itd.), što je oduvijek zanimalo folkloriste, a kontekst je društvena situacija u kojoj se tekst pojavljuje.[11] Dundes razlikuje kontekst od funkcije. Funkcija je za njega apstrakcija koja nastaje na temelju promatranja većeg broja konteksta, pri čemu dolazi do izražaja analitičarevo mišljenje o svrsi i smislu nekog žanra. Najvažniji faktori konteksta obično su izvođači i publika; kontekst djeluje na promjenu teksta i tekstura.

Dan Ben-Amos u članku **Prema definiciji folklora u kontekstu** (Ben-Amos 1971, 4) piše:

»S druge strane, folklor je izrazito organski fenomen u tom smislu da je integralni dio kulture. Svako odvajanje priča, pjesama ili skulptura od njihova domaćeg lokaliteta, vremena i društva neizbježno uvodi kvalitativne promjene. Društveni kontekst, kulturni stav, retorička situacija i individualna sklonost jesu varijable što proizvode značajne razlike u strukturi, tekstu i teksturi dotičnog verbalnog, muzičkog ili plastičkog djela«.

Po Ben-Amosovim riječima, folklor se čak ne zamišlja kao nešto što postoji bez ili izvan strukturirane grupe. Folklor nije fenomen **sui generis** (Ben-Amos 1971, 5). Folklor nije stvar ni skup stvari. »Da bi se folklor definirao, potrebno je ispitivati fenomene onako kako oni postoje. U svojem kulturnom kontekstu folklor nije skup stvari, već proces — komunikacijski proces, da budemo točni«. (Ben-Amos 1971, 9). Folklor se dalje promatra kao akcija u kojoj nema dihotomije između procesâ i produkata i koja uključuje kreativnost i estetsku reakciju, dakle kao umjetnička akcija. »Folklor je u tom smislu društvena interakcija posredstvom umjetničkih medija i razlikuje se od drugih načina govora i gestikulacije. Ta se razlika temelji na nizu kulturnih konvencija koje svi članovi grupe prepoznaju i podržavaju i koje dijele folklor od neumjetničke komunikacije«. (Ben-Amos 1971, 10).

[11] Primijenimo li razlikovanje tekstura, teksta i konteksta na predmete proučavanja folkloristike i etnologije, dobit ćemo jasniju sliku o razlikama tih disciplina. Ono što je folkloristici tekst, etnologiji je samo dio teksture. Kontekst folkloristike (ljudi i njihov život) jest tekst etnologije. Shematski prikazano na primjeru verbalnog folklora, to izgleda ovako:

<table>
<tr><td colspan="3">F O L K L O R I S T I K A</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td>TEKSTURA</td><td>TEKST</td><td>KONTEKST</td></tr>
<tr><td>jezična obilježja
i način izvedbe</td><td>priča,
pjesma
itd.</td><td>situacija
u kojoj se
priča izvodi
(način života ljudi)</td><td>razne kulture,
čovječanstvo</td></tr>
<tr><td>TEKSTURA</td><td>TEKST</td><td>KONTEKST</td><td rowspan="2"></td></tr>
<tr><td colspan="3">E T N O L O G I J A</td></tr>
</table>

Spomenute konvencije koje dijele folklor i nefolklor postoje na razinama teksture, teksta i konteksta. Ben-Amos kao teksturalne konvencije nabraja npr. ritmički govor, muzičke zvukove, melodijsku pratnju ili crtež ukrašen šarom. Tekstualne konvencije su npr. formule na početku i na kraju teksta i struktura zbivanja među njima. Kontekstualne su konvencije vremenske, prostorne i društvene okolnosti u kojima se zbiva folklorni događaj. Važnom značajkom folklora Ben-Amos smatra to što se foklorna komunikacija zbiva u takvoj situaciji gdje su ljudi suočeni licem u lice i gdje neposredno komuniciraju. »Ukratko, folklor je umjetnička komunikacija u malim grupama«. (Ben-Amos 1971, 13). Ta je tvrdnja posljednjih godina vrlo popularna među folkloristima; čini nam se ipak da takva definicija otvara i nove probleme. U kakvom su odnosu folklor i umjetnost? Da li je svaka umjetnička komunikacija u maloj grupi folklor? Po čemu se umjetnička komunikacija razlikuje od neumjetničke? Da li je folklor nužno vezan uz malu grupu?

Sovjetski folklorist K. V. Čistov (Čistov 1975) daje nekoliko zanimljivih prijedloga u vezi s tom problematikom. Pišući o odnosu folklora i literature, on upozorava kako nije ispravan put promatrati po čemu se folklorni fenomeni razlikuju od literature, već da je primjerenije proučavati po čemu se literatura izdvaja od folklora. Taj se stav opravdava povijesnim primatom folklora, iz kojega se literatura izdvojila tek kasnije. Glavnu razliku između folklora i književnosti Čistov vidi u razlici usmenosti i pisanosti. Fiksiranje teksta odigralo je važnu ulogu u odvajanju literature od folklora. Razliku usmenosti i pisanosti Čistov tumači kao razliku između prirodne »kontaktne« komunikacije i »tehničke« komunikacije. Prirodna ili »kontaktna« komunikacija odigrava se u nekom određenom trenutku, na nekom određenom mjestu i uz sudjelovanje određenog ograničenog broja ljudi. Odvija se neposredno, a to znači bez materijalno fiksiranog teksta, samo usmenom riječju, mimikom i gestikulacijom, a bez dodatnih tehničkih sredstava i sistema znakova kakvim se koristi »tehnička« komunikacija. Razlike su bitne. Pri »kontaktnoj« komunikaciji izvođač bira publiku, publika isto tako bira izvođača, kontekst igra važnu ulogu. Pri komunikaciji »tehničkog« tipa čitalac bira pisca, ali pisac ne bira publiku (iako može pisati za neku publiku i nagađati reakciju); vrši se prekodiranje iz jednog sistema znakova u drugi (riječ — pisanost) i pritom se gube izvantekstovni elementi. Publika nije ograničena, tekst je fiksiran. Kreacija i recepcija ne odigravaju se istodobno, kontekst nije moguće predvidjeti. Dok pošiljalac i primalac u »kontaktnoj« komunikaciji neposredno djeluju jedan na drugoga, pri »tehničkoj« komunikaciji toga nema. U »kontaktnom« komunikacijskom procesu primalac i pošiljalac mijenjaju uloge, tako da primalac u novoj situaciji postaje pošiljalac potpuno ravnopravan prvom, i obrnuto. Primalac je u »tehničkom« komunikacijskom procesu pasivan, on samo prima a ne daje. Fiksirani tekst ostaje, da bi nakon nekog vremena dobio novog čitatelja. Taj novi način postojanja teksta uvjetovao je nove postupke i konvencije.

Koncepcija koju zastupa Čistov objašnjava (barem za područje usmene književnosti) način djelovanja folklorne komunikacije i skicira u grubom

razlike koje postoje između usmene i pisane književnosti na razinama konteksta, teksta i teksture. Inspirativno je njegovo upozorenje da razliku folklora i literature moramo tražiti u fiksiranju teksta (čime se literatura izdvaja iz folklora razvijajući vlastite postupke). Međutim, ima i problema, jer folklor nije samo usmena književnost. Čistov razlikovanje »kontaktne« i »tehničke« komunikacije proširuje i na područje glazbe, videći u notnom pismu fiksiranje koje odgovara »tehničkoj« komunikaciji, iako ne sasvim, jer dopušta ipak ponešto slobode izvođaču.[12] Na području likovnih umjetnosti usporedbe nisu moguće (Čistov o njima i ne govori) jer već sam medij podrazumijeva fiksiranje teksta (»djela«). Pitanja razlikovanja umjetničke i neumjetničke komunikacije ostaju i dalje otvorena. Po čemu se »kontaktna« umjetnička komunikacija razlikuje od »kontaktne« umjetničke folklorne komunikacije? Ova pitanja zaslužuju nastavak istraživanja i čine nam se vrlo važnim za folkloristiku i njezin predmet.

Zadatak folkloristike

Opasnost proučavanja folklora u kontekstu leži u tome što se lako može dogoditi da se proučava kontekst bez folklora; lako se može dogoditi da folklorist zaboravi gdje je težište njegova interesa. Opasnost proučavanja folklora kao komunikacijskog procesa jest u zanemarivanju samih folklornih pojava i njihovih posebnosti. Međutim, razlikovanje triju razina proučavanja (teksture, teksta i konteksta) omogućuje folkloristu koncentriranje istraživačkog napora na tekst, a da pritom druge dvije razine ne budu zanemarene. Shvatimo li folklor kao estetičku (umjetničku) komunikaciju, i imamo li pritom u vidu da je riječ o procesu koji se zbiva u određenom kontekstu, postavlja se pitanje kakav je zadatak folklorista i folkloristike u vezi s tim procesom. Nije li taj proces sam sebi dovoljan? Zar se zadatak folkloristike iscrpljuje u deskripciji i analizi načina funkcioniranja procesa? Ako je tako, terenski rad bio bi potreban samo kao materijal za proučavanje i ilustraciju mehanizma folklornog komuniciranja. Na početku ovog članka založili smo se za razlikovanje metateorije, teorije i prakse u folkloristici. Metateorija raspravlja o osnovnim pojmovima same folkloristike, teorija se bavi metodama terenskog rada, klasificiranja, analize, komparacije, kao i otkrivanjem zakonitosti unutar folklornog procesa itd. A čime se bavi folkloristička praksa? Da li samo sakupljanjem građe za teorijska i metateorijska raspravljanja?

Ne. **Glavni je zadatak folklorističke prakse zapisivanje (fiksiranje) folklornog umjetničkog teksta (književnog, muzičkog, plesnog, kazališnog, likovnog) radi proučavanja i eventualne primjene izvan originalnog konteksta.**

Činjenica je da folklorni tekst živi samo u kontekstu i da ga nije moguće izdvojiti a da se pritom ne promijeni njegova priroda. Izdvojeni tekst (fiksi-

[12] Nije li, uostalom, i sama glazba svojim zvukovnim sistemom, različitim od riječi, vrsta posredne, »tehničke« komunikacije?

ran pisanjem ili kakvim tehničkim pomagalom) neće više biti folklorni tekst, nego samo njegov zapis. To, međutim, ne znači da taj zapis neće biti upotrebljiv npr. kao svjedočanstvo o folklornom procesu. Maja Bošković-Stulli, pišući o aspektima usmene komunikacije i pisanih tekstova u usmenoj književnosti, smatra da se analiza na razini teksta i jezične teksture može provoditi odvojeno (nakon transkripcije snimka), primjenjujući metode znanosti o književnosti. Kontekst se u tim slučajevima uzima u obzir posredno (v. bilj. 9).

Zadatak folklorističke prakse nije samo obavljanje pripremnih radova za naknadna teorijska i metateorijska uopćavanja. Prema tome, ni zadatak folkloristike nije samo teorijsko uopćavanje, i to moraju imati na umu oni koji opravdanost folkloristike osporavaju. Izdvojen folklorni tekst nije samo svjedočanstvo o folklornom procesu. Zapis folklornog teksta nije više dio folklornog procesa, nego fiksirano djelo s estetičkom (umjetničkom) funkcijom. Kao takav on može poslužiti kao inspiracija novoj kreaciji (pa i folklornoj!) ili kao uzorak industrijskom proizvodu.

Zadatak folklorističke prakse, ovako formuliran, ne razlikuje se naizgled mnogo od spašavanja narodnog blaga ni od današnje folklorističke prakse općenito. Razlika je u tome što se zapisani tekst ne promatra kao dio, fragment davnog, divnog, izvornog i sad već uništenog mozaika iz prošlosti. Mi shvaćamo folklorni proces kao umjetničku komunikaciju kojoj je glavna značajka **zbivanje u kontekstu.** Sudionici folklornog procesa (bili oni tko mu drago) ne osjećaju potrebu za izdvajanjem, zapisivanjem i čuvanjem »djela«. To radi tek folklorist, i u tome je njegova zadaća. Bez njega »djelo« živi i traje samo kao »kontaktna« komunikacija. Zato se folklorni proces samo uvjetno može nazvati **umjetničkom** komunikacijom, jer **umjetnost** podrazumijeva fiksirano, materijalizirano »djelo« i svijest o njegovoj vrijednosti izvan konteksta.

Danas, kad sudionicima folklornog procesa ne smatramo više samo nepismeno seljaštvo, folklorist će na terenu pronaći ne samo rukom pisane zapise tekstova nego i knjige koje o običajima svoga kraja u vlastitoj nakladi izdaju mještani. Obiteljske fotografije odavno su izvor podataka etnolozima i folkloristima, a tehnička oprema koju folklorist nosi na teren nerijetko zaostaje za onom kojom se služe sudionici zbivanja kako bi ovjekovječili događaj sebi i svojima za uspomenu. Međutim, svijest o umjetničkoj vrijednosti nekog zbivanja ne očituje se samo u težnji da se kamerom ili magnetofonom zaustavi trenutak. To je naročito vidljivo pri proučavanju tzv. tradicijskog folklora. Svijest o vrijednosti vodi »okoštavanju«.[13] Javlja se potreba samih sudionika za čuvanjem folklornog zbivanja u »izvornom« obliku. Tako folklorno zbivanje prestaje biti živi proces i postaje živi zapis teksta, rekonstrukcija. »Okoštalom« zbivanju mijenjaju se kontekst i funkcija, i ono prerasta u tzv. drugu egzistenciju folklora.[14]

[13] Uloga folklorista i etnologa pri »okoštavanju« folklora mogla bi biti predmet posebne studije.

[14] Zanimljivo je s tim u vezi pitanje tzv. narodne nošnje. Vidi članak Dunje Rihtman-Auguštin Razmišljanje o »narodnoj nošnji« i modi (Rihtman-Auguštin 1976).

Folklor i umjetnost

Folklor, dakle, uvjetno možemo smatrati umjetničkom »kontaktnom« komunikacijom. Umjetnost (barem građanska umjetnost od romantizma naovamo) ima međutim neke odlike koje folklor ne poznaje. Prije svega, to je svijest o potrebi čuvanja djela kao vrijednosti izvan konteksta. Ono što ujedinjuje pojedine grane folklora (usmenu književnost, glazbu, ples, kazalište, arhitekturu itd.) i što ih čini homogenim predmetom proučavanja folkloristike jest neizdvojenost teksta (»djela«) iz konteksta. Ostvarenja s područja likovnih umjetnosti samo su donekle izuzetak. Jer, iako slikarstvo i kiparstvo kao vještine traže materijalizirano djelo (pri čemu »kontaktnu« komunikaciju zamjenjuje »tehnička«), ipak ta ostvarenja imaju izvanestetičku (ukrasnu, upotrebnu, sakralnu itd.), a ne estetičku (umjetničku) funkciju kao dominantnu. Čini se da je svjesna estetička funkcija strana folklornom procesu.[15]

Čistov je upozorio na važan problem: usmena književnost nije specifična vrsta pisane književnosti. Moramo imati u vidu da se pisana literatura razvija iz usmene. Razlikovanje folklora od literature nužno je preokrenuti u razlikovanje literature od folklora (Čistov 1975, 28). To vrijedi za odnos umjetnosti i folklora općenito. Problem nije samo dijakronijski. Folklor kao »kontaktna« umjetnička (ili predumjetnička) komunikacija postoji i danas, i čini nam se da iz toga upravo proizlazi potreba suradnje folkloristike s drugim disciplinama koje se bave umjetnošću.[16]

Smatramo da bi u ovom trenutku i folkloristici, a i povijesti umjetnosti, komparativnoj estetici i filozofiji umjetnosti takva suradnja mogla samo pomoći. Pritom ne smijemo zaboraviti da se folklorni proces kao predmet proučavanja zbiva isključivo u kontekstu, pa traži takvo terensko istraživanje kakvo spomenute discipline inače ne poznaju. Bez uzajamnog prožimanja terenskog, teorijskog i metateorijskog istraživanja ne bi bilo moguće obuhvatiti sve tri razine folklornog umjetničkog komunikacijskog procesa.

[15] Svijest o vrijednosti može biti prisutna npr. kod vrsnih pripovijedača, glazbenika ili rezbara, ali svijest o potrebi čuvanja djela nije prisutna među sudionicima folklornog procesa. Srodnu pojavu opažamo prilikom preuređivanja crkava, pri čemu dolazi do uništavanja ranijih slika, rezbarija i skulptura. Likovna djela (i ona koja nisu ostvarenja lokalnih majstora) shvaćena su kao ukras koji se može izmijeniti. Slično je u svakom folklornom procesu: staro nestaje, novo se stvara.

[16] Estetski problemi folklora zapostavljeni su u suvremenoj folkloristici. Suradnja s komparativnom estetikom na razini teorije i s filozofijom umjetnosti na razini metateorije svakako je opravdana. Vrlo je informativna knjiga V. E. Guseva koja razmatra mjesto folklora u povijesti estetike (Gusev 1963). Spomenuli smo već i njegovu knjigu Estetika folklora (Gusev 1967).

Jedna od tema XI-og kongresa SUFJ u Novom Vinodolskom (rujan 1964) bila je Estetika narodnog stvaralaštva i današnja umjetnost.

CITIRANA LITERATURA

Abrahams, Roger D.

Genre Theory and Folkloristics, »Studia Fennica«, 20, 1976, 13—19.

Ben-Amos, Dan

Toward a Definition of Folklore in Context, »Journal of American Folklore«, vol. 84, No 331, 1971, 3—15.

Bošković-Stulli, Maja

O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima, »Umjetnost riječi«, 17, 1973, 3 i 4, 149—184. i 237—260.

Usmena književnost, u ediciji **Povijest hrvatske književnosti,** knj. 1, Liber — Mladost, Zagreb 1978.

Čistov, K. V.

Specifika fol'klora, 26—43, u knjizi **Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru** (Sbornik statej pamjati V. J. Proppa (1895—1970), ur. E. M. Meletinskij i S. J. Nekljudov, »Nauka«, Moskva 1975.

Dundes, Alan

Texture, Text and Context, »Southern Folklore Quarterly«, 28, 1964, 251—265.

What is Folklore?, 1—3. u knjizi **The Study of Folklore,** ur. A. Dundes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1965.

Filipović, Rudolf

Englesko hrvatskosrpski rječnik, Zora, Zagreb 1970.

Focht, Ivan

Uvod u estetiku, Zavod za izdavanje udžbenika, Sarajevo 1972.

Gusev, V. E.

Problemy fol'klora v istorii estetiki, Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR, Moskva — Leningrad 1963.

Estetika fol'klora, Izdatel'stvo »Nauka«, Leningrad 1967.

Holbek, Bengt

The Social Relevance of Folkloristics, »Unifol« 1977, København 1978, 21—43.

Honko, Lauri

Genre Theory Revisited, »Studia Fennica«, 20, 1976, 20—25.

Honti, János

On Safeguarding Folk Traditions, 157—169, u knjizi **Studies in Oral Epic Tradition,** Akadémiai Kiadó, Budapest 1975.

Kremenšek, Slavko

Je današnja slovenska etnologija antifolkloristika?, »Glasnik Slovenskega etnološkega društva«, 17, 1977, 3, 29—30 (a).

Smernice etnološkega raziskovalnega dela, »Glasnik Slovenskega etnološkega društva«, 17, 1977, 4, 45—51 (b).

Lehtipuro, Outi i Saressalo, Lassi

The Papers of a Congress, »Studia Fennica«, 20, 1976, 354—367.

Lévi-Strauss, Claude

Strukturalna antropologija, prev. A. Habazin, Stvarnost, Zagreb 1977.

Rihtman-Auguštin, Dunja

Razmišljanje o »narodnoj nošnji« i modi, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, 113—121.

Saintyves, Pierre

Le Folklore. Sa définition et sa place dans les Sciences anthropologiques, »Revue de Folklore Français et de Folklore Colonial«, 1935, numéro consacré a P. Saintyves, 26—61.

Thoms, William

Folklore, 4—6, u knjizi **The Study of Folklore,** ur. A. Dundes, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J. 1965.

Ivan Lozica

METATHEORY IN FOLKLORISTIC STUDIES AND PHILOSOPHY OF ART

Summary

The subject matter of folkloristic studies, their methods and boundaries in relation to other disciplines are being increasingly questioned nowadays. Growing numbers of folklore students are returning to the fundamental axioms and concepts of folkloristics to re-examine them. In our opinion, such discussions belong to philosophy rather than to folkloristic studies: they go beyond folkloristics and, in fact, do not belong to science in the proper sense. The axioms and postulates of a given scientific discipline cannot be proved by using the methods of that same discipline. On the other hand, the mere linking of the concepts of philosophy and folklore will seem dangerous to many people. Modern scientific disciplines, particularly the humanities (where one would least expect it), prefer to abandon philosophy. As a form of pre-scientific thinking, philosophy is equated with unscientific thinking and rejected as such. However, those same scholars who fight shy of philosophy themselves raise eminently philosophical questions — which are forced upon them by their subject matter. Confronted with the basic postulates of folkloristics, forced to leave the province of their own discipline, students of folklore sometimes adopt the methods of other disciplines uncritically. This would not necessarily be a bad thing if only the adopted methods were suitable for the level of study at which they were used. It is the opinion of the present author that the main postulates of folkloristics cannot be defined fully in terms of other disciplines, since folkloristics is not a branch of another discipline. An examination of the postulates of folkloristics is only possible within the framework of the philosophy of folkloristics or metatheory of folkloristics. We believe that a distinction can be made within folkloristic studies between papers (studies, monographs) devoted to specific folklore material, then theoretical and methodological studies (discussing the regularities of processes in folklore, methods of field work, classifications, analyses, comparisons, etc.), and studies dealing with the fundamental concepts of the discipline of folkloristics (defining folklore, establishing relations between folkloristics and neighbouring disciplines, specifying the meaning and objectives of folkloristic research, etc.). Just as field research in folkloristics is not possible without theoretical assumptions (explicit or implicit), so also are both field studies and theory impossible without metatheoretical, pre-scientific foundations. Though practice, theory and metatheory are dialectically interrelated in all truly scientific and scholarly work, in actual application one must bear in mind the differences among these levels. Metatheoretical statements are not scientific in nature, but they logically precede theory and determine the theory, methods and objectives of work. Metatheoretical concepts are often implicit rather than explicit, and the disparity between them and the theory advocated by an author is therefore all the more probable.

Still, there is hardly a folkloristic scholar (either a collector of folklore or an expert in communications) who does not recognize, explicitly or implicitly, on at least one of the three levels of analysis, the relatedness of folklore and art. This fact alone is sufficient to justify an examination of the relationship between folkloristic metatheory and philosophy of art. In the present author's opinion, the relatedness of art and folklore lies at the root of distinction between folkloristics on the one hand and ethnology, sociology and other social sciences on the other. But the nature of the relationship holding folklore and art together remains an open question. Is folklore a form of art? What is the nature of the bond that makes oral literature, folk dances, music, etc. a whole which forms the subject matter of folkloristics?

In order to clarify the reasons for re-examination and change in folkloristic studies, we start with the term »folklore« itself and point out its indeterminacy, which was present when the term was first used and has not been corrected until the present day, so that »folklore« remains an uncertain, vague, and ambiguous term. A careful study of the term reveals its protean properties. The label »folklore« can be used to cover almost any aspect of human spiritual or material culture.

However, the problem does not only lie in misunderstandings concerning the term »folklore«. Disputes are also caused by the fact that modern folkloristics is changing its subject matter. Taken in its traditional designation, the scope of folklore does not extend to cover the entire field of niterest of present-day folkloristics. The view of folklore as something that belongs only to the past, to peasants or »primitive« people, has been abandoned. But the question still remains how one should define the »new« folklore and distinguish folklore from non-folklore and folkloristics from related disciplines — all this at the time when the autonomous status and need of folkloristics is being challenged.

Objections raised against folkloristics can be reduced to two complex views. First, folkloristics isolates the so-called spiritual culture of the people from its spatial and temporal context and hypostatizes it as a separate entity. The hypostatizing is usually achieved by giving the oldest available form the status of the »original«. The methods by which the »original« state is reached are not reliable and what is legalized as the original, uncorrupted form is just a multiply idealized reconstruction. This approach presupposes the existence of some petrified, almost immutable way of life »in times past«. Any deviation from the hypostatized original state is seen by students of folklore as a process of decadence and decline. Their main task, as they see it, is to save the last vestiges of folk culture threatened by urbanization. They fail to realize that in this way they put up folkloristics as a discipline designed to check the process of historic development.

These objections are justified only in relation to one (now largely overcome) orientation in folkloristics, but not in relation to modern folkloristics.

The second major objection to folkloristics is that it has no method of its own but rather relies on the methods of other disciplines (ethnology, sociology, musicology, literary scholarship, choreology, theatrology, history of art, etc.) in the study of its own subject matter. If each science or discipline must have its own subject matter, or field of study, and its own methods, then folkloristics is neither a science nor a discipline. But there are sciences which apply the methods of one or more other sciences to their own subject matter. The more complex the subject of study, the more disciplines are needed to study it fully. We take the view that folkloristics is an association of different disciplines held together by their subject of study. The subject of study in question is the process of folklore, understood as artistic communication whose main characteristic are events in context. What holds together the different branches of folklore (oral literature, music, dancing, theatre, architecture, etc.) and what makes them a homogeneous and coherent subject of folkloristic study is the integration of the text (»work«) in the context. Works of painting and sculpture are only to a certain extent exceptional in this respect. Though the arts of painting and sculpture produce materialized works (and the »contact« communication is replaced by »technical« communication), the dominant function of these works is extra-aesthetic (decorative, utilitarian, sacral, etc.) rather than aesthetic (artistic). It seems that a conscious aesthetic function is alien to the folkloric process. The fact is that the folkloric text lives only in the context, from which it cannot be extracted without changing its true nature.

One may now ask what is the task of folklorists and folkloristics in connection with this process. Isn't the process sufficient in itself? Is the task of folkloristics exhausted in the description and analysis of the model of functioning of the folkloric process? What is the task of folkloristic practice? Is it confined to the gathering of material for theoretical and metatheoretical considerations?

The answer to this last question is negative. The main task of folkloristic practice is the recording (fixation) of the folkloric artistic text (literary, musical, dancing, theatrical, pictorial or sculptural) for purposes of study and possible application outside the original context. The isolated text (recorded in writing or by means of some technical instrument) is no longer a folkloric text but its record. However, the record can be used as evidence of the folkloric process and also as a fixed work of art with an aesthetic (artistic) function. As such, it may provide inspiration for new works (including folkloric) or serve as a model for the design of an industrial product.

It is important to distinguish the fixation of the text for purposes of study and use outside the context from the fixation of the text in the context. An awareness of the artistic value of an event does not manifest itself only in a desire to capture a given moment by means of a camera or tape-recorder. An awareness of value leads to »petrification«. Even the participants themselves begin to feel a

need to preserve the folkloric event in its »original« form. The folkloric event thus ceases to be a living process and becomes a living record of the text — a reconstruction. Both the context and the function of a »petrified« event change, and the event itself transforms into the so-called second existence of folklore.

It was our purpose in this paper to stress the need for cooperation between folkloristics and other disciplines studying art. But it should not be forgotten that the folkloric process takes place only in its original context and that it therefore demands the kind of field investigation that art history, comparative aesthetics and philosophy of art do not otherwise use. Without an integration of field research, theoretical and metatheoretical study it would be impossible to tackle all three levels (texture, text, and context) of the folkloric artistic process of communication.

(Translated by V. Ivir)

OLGA SUPEK-ZUPAN

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

Nacrt istraživanja jednog prigorskog sela

I. OPĆE PRETPOSTAVKE

Započet ću ovaj nacrt razmatranjem općeg teorijskog okvira i problema koji me je potaknuo na istraživanje u Vinogorju, prigorskom selu tridesetak kilometara udaljenom od Zagreba.[1] Moj rad u tom selu nema za cilj pisanje kompletne monografije o načinu života u njemu, nego se istraživanje usredotočuje na problem razmjena, simboličkih i ekonomskih, kao faktora koji eventualno učvršćuje identitet te lokalne zajednice. Međutim, unatoč sužavanju interesa na taj aspekt društvenog života, morala sam ipak zaći i u niz drugih

[1] Naziv sela je pseudonim koji upotrebljavam iz etičkih razloga, radi zaštite kazivača. Smatram da se time ni malo ne umanjuje relevantnost istraživanih pojava. Stvarni terenski podaci bit će po završetku istraživanja pohranjeni u Zavodu za istraživanje folklora i tako dostupni za znanstvenu provjeru.

sfera: sastav porodice, ciklus poljoprivrednih radova i običaja, godišnje poslove i svečanosti, rad seoskih organizacija i klubova, zabave itd. Stvarnost je kompleksna, i samo nam problem od kojega krećemo može odrediti način na koji ćemo je »zasjeći«.

U ovom času terenski rad je još uvijek u toku, ali dobar dio je završen, što na specifičan način utječe na sadržaj nacrta: naime, on nije neko preliminarno razmatranje problema i mogućih hipoteza, bez ikakve veze sa stvarnošću koja bi se tek trebala početi istraživati, a nije još ni »gotov proizvod« koji domišljeno interpretira jedan isječak iz našeg svakodnevnog života. Nacrt koji ovdje iznosim je međufaza u procesu znanstvenog rada, određeni trenutak u kojem se zrcali dosadašnje iskustvo stalnog izmjenjivanja perioda empirijskog doživljavanja s periodima refleksije o doživljenom. U neku ruku ovaj članak je nastavak i primjena na jedno konkretno istraživanje mojih ranijih teorijsko-metodoloških razmišljanja, koje sam, u donekle zaokruženom obliku, objavila u »Narodnoj umjetnosti« br. 13 (1976. god.) pod naslovom **Od teorije do prakse i nazad.**

Za etnologa koji se opredijelio za marksističko shvaćanje ljudskoga društva i kulture jedno od najvažnijih pitanja, koje se uvijek vraća u nekoj svojoj varijanti ili aspektu, jest ono o odnosu između društveno-ekonomske organizacije i idejne nadgradnje. Da li i na koji način promjene u prvoj utječu na drugu razinu, koja se, budući da sadrži više idejne, simboličke i regulativne elemente, obično smatra »kulturnim izrazom« u užem smislu? Naravno, kultura shvaćena široko, kao način ili sistem značenja koje ljudi pridaju svom svijetu, obuhvaća kako društvenu strukturu (proizvodne snage i odnose u proizvodnji) tako i idejnu nadgradnju. Ipak, u društvu poput našeg, u kojem se gotovo filmskom brzinom pred našim očima događaju promjene, posebno na društveno-ekonomskom planu, korisno je možda zaviriti u idejni svijet prosječnog čovjeka, u njegovu koncepciju svakodnevice. Sužavajući fokus promatranja na simboličko ponašanje, vrijednosnu orijentaciju, međuljudske odnose i svakodnevni život unutar jedne male zajednice, jednog sela, možda ćemo naći djelomičan odgovor na ono temeljno pitanje o odnosu ekonomskog i idejnog aspekta ljudskog društva. To je bila osnovna ideja s kojom sam krenula u istraživanje Vinogorja.

Iz te ideje izvela sam neka konkretnija pitanja i zadatke na osnovi kojih je bilo razrađeno samo istraživanje. Mislila sam da bi bilo važno utvrditi postojeće oblike kooperacije na lokalnom nivou, kao i eventualnu prisutnost tradicionalnih vrijednosti o kooperativnom životu i radu na selu, te vidjeti u kakvom su oni odnosu prema suvremenim pojavama raslojavanja sela i novim vrijednosnim orijentacijama. Još konkretnije, postavila sam sebi zadatak da izdvojim i analiziram različite oblike razmjene koja se odvija unutar sela, te između sela i šire zajednice. Pretpostavila sam da ti oblici razmjene mogu biti robno-novčani ili naturalni, tržišni ili netržišni, kooperativni ili konfliktni, više ili manje simbolični, više ili manje praktični, itd.

Iako su znanstveni postupci u okviru jednog istraživanja uglavnom univerzalni, odnosno u određenoj mjeri neovisni o shvaćanjima i orijentaciji istraživača, a do diferencijacije dolazi najviše u fazi interpretacije dobivenih podataka, ipak sam nastojala već od početka dati istraživanju marksističko obilježje. To je vidljivo iz osnovne ideje, a isto tako i iz naredne dvije pretpostavke i dva principa koja su istraživanju dala sadržajne i metodološke smjernice.

Pretpostavke:

1. Idejna nadgradnja nikada nije samo refleksija proizvodne baze, nego je relativno od nje neovisna. Zbog toga možemo očekivati da zajednice s istom ili sličnom strukturom proizvodnih snaga i odnosa, kao i njihovi sastavni dijelovi, imaju raznovrsne, diferencirane oblike kulturne nadgradnje. Relativna neovisnost idejnosti je, dakle, izvor kulturnog bogatstva.

2. Kulturni izraz lokalne zajednice u trenutku proučavanja je sinteza sinkronijskog stanja i dijakronijskog razvoja, odnosno s jedne strane mjesta, uloge i značenja što ga lokalitet ima unutar šire zajednice, a s druge strane povijesnog kulturnog nasljeđa, lokalnog i općeg.

Iz prve pretpostavke proizlazi da se u Vinogorju moglo očekivati, a to se pokazalo i točnim, »šarenilo« u repertoaru simboličkog i uopće kulturnog ponašanja. Tradicionalni i suvremeni oblici svijesti, kao i orijentacije prema budućnosti, pokazuju svojevrsnu ljestvicu varijanti, kako od situacije do situacije, tako i od obitelji do obitelji, čak i pojedinaca. Drugim riječima, svakidašnji život postavlja pred ljude mogućnost alternativnih izbora, i svi se u istoj situaciji neće ponašati jednako. Čovjek je stvaralac kulture, svjesni i nesvjesni inovator, koji djeluje doduše unutar okvira određene društvene strukture i određene kulturne tradicije, ali je upravo mogućnost izbora ono što omogućava povijesni razvoj. Druga pretpostavka zahtijeva da se istraživanje proširi i na proučavanje povijesnih izvora o Vinogorju (arhivskog i različitog objavljenog materijala), da se eventualno utvrdi koje su nužnosti i alternative određivale način života u selu u okviru prošlih društvenih razdoblja. To nam ujedno omogućuje da shvatimo ulogu prošlosti u sadašnjosti, značenje koje tradicionalni oblici razmjene i tradicionalni oblici svijesti imaju u današnjem životu Vinogoraca. Osim toga, proučavanje konfliktnih društveno-kulturnih stanja u prošlosti i rezultata tih konflikata može pripomoći razumijevanju konfliktnih situacija današnjice.

Dva spomenuta metodološka principa istraživanja su:

1. nastojanje da se, koliko god je to moguće, briše jaz između subjekta i objekta istraživanja;
2. odbacivanje iluzije o »objektivnosti« moje interpretacije i s time u vezi jasno izražavanje vlastite vrijednosne orijentacije.

U svijetu ne postoji neki »objektivni poredak stvari«, ne postoje »beskulturna stanja« ljudskih zajednica. Bit kulturnog procesa je upravo pridavanje određenih značenja svijetu oko sebe. Dakle, kada ja pristupam proučavanju Vinogorja, onda to činim kao pripadnik urbane supkulture našeg doba (živim u Zagrebu), dajući svoju subjektivnu interpretaciju jedne druge supkulture,

odnosno »mikrokulturne« sredine. Pritom smo i ja kao istraživač i oni kao objekt istraživanja (upotrijebimo za sada uvjetno taj termin!) velikim dijelom određeni zajedničkim tradicijama i kulturnim utjecajima šire zajednice kojoj zajednički pripadamo. Radi se dakle o subjektivnoj interpretaciji (mojoj) jedne druge interpretacije svijeta (Vinogoraca), odnosno o interpretaciji interpretacije.[2] Iako je moja interpretacija na jednoj višoj razini domišljenosti, kao što je uostalom i »profesionalizirana« uslijed određenog stručnog uvježbavanja, zbog čega bi ona imala biti bliža nekom izvanvremenskom i izvankulturnom objektivnom poretku stvari?

Istraživanje u Vinogorju dobilo je više karakter razmjene iskustava i informacija, pogotovo u periodu kada sam tamo živjela (od lipnja do listopada 1978), sudjelujući u svim aspektima života sela. Veoma često postajala sam ja u stvari »objekt« ispitivanja i promatranja, odnosno rad se pretvorio u dijalog u kojem smo svoja iskustva obogaćivali i oni i ja.

Specifično etnološka metoda promatranja sa sudjelovanjem omogućuje ne samo takav jednakopravniji odnos između istraživača i ispitivanih, nego također i to da se shvati ta lokalna zajednica »iznutra«, pomoću njenih vlastitih pojmova i kategorija. Naime, došavši u selo, morala sam se prepustiti ritmu njihove svakodnevice, njihovih aktivnosti i redoslijedu važnosti koje te aktivnosti imaju, slijedila sam njihove vlastite mreže poznanstava (odnosno, bolje reći, »bila sam proslijeđena«), putove rođačkih i susjedskih veza, počela sam razmišljati o problemima koji se njima nameću i gledati »van u svijet iz brežuljkaste perspektive njihovih zaselaka i vinograda. Jasno je da sam ipak uvijek zadržala određenu kulturnu distancu — to je neizbježno — ali ipak mi je taj način rada otkrio kvalitetu strukture Vinogorja koju nikada ne bih »uhvatila« tokom kratkih posjeta.

Taj način rada morao se dopuniti i komplementarnim pogledom na selo »izvana«, analizom određenih aspekata kulture pomoću kategorija konstruiranih ranije i bez bliskih veza s tamošnjim načinom života: sakupljanjem podataka iz arhivskih i statističkih izvora, novinskih članaka, objavljenih studija s područja drugih znanstvenih disciplina, te razgovorima s općinskim i drugim službenicima. Ponavljam opet da taj pogled »izvana« ne dolazi negdje iz »objektivnog« svemira, nego iz moje perspektive, sa svim onim što me određuje kao čovjeka i etnologa (budući da ja vršim selekciju i interpretaciju podataka iz navedenih izvora), kao i iz perspektive statističara, novinara, demografa, znanstvenika itd., našeg i prošlog društva i vremena. Nekoga će možda obeshrabriti ovaj zalet u relativnost znanja i spoznaje, no, čini mi se da je najbolji lijek tome podsjetiti se koji je uopće cilj našeg (etnološkog) znanstvenog rada: bolje shvatiti cjelokupni način života čovjeka, sadašnjeg i prošlog, sa svim onim što ga određuje i ograničava, kao i s onim što može osloboditi potencijale za ostvarivanje boljih, humanijih mogućnosti. Ako u toj historijski uvijek

[2] Na sličnom stavu izgradio je svoju kritiku pozitivističke orijentacije u antropologiji Clifford Geertz u The Interpretation of Cultures (Basic Books, New York 1973). Uobičajenoj »objektivnoj analizi« kulture suprotstavio je »interpretaciju kulture« koja bi se postigla tzv. »gustom deskripcijom«.

konkretnoj bujici ljudskog napora poteče »i naša mala kap«, onda je, mislim, veći dio cilja već ispunjen.

Konačno, vratimo se na još jednu istraživačku tehniku primijenjenu u vinogorskom istraživanju. To je anketa koja obuhvaća određeni broj domaćinstava, izabranih na osnovi raspoloživih statističkih podataka. Međutim, iako je uzorak odabran prema određenim »vanjskim kategorijama« koje »sjeckaju« vinogorsku stvarnost na »vitalne«, »financijske«, »obrazovne« itd. podatke, sam sadržaj anketnih pitanja odnosi se na aspekte života u Vinogorju koje sam već upoznala i tamo doživjela. Drugim riječima, pitanja o strukturi porodice, glavnim radovima tokom godine i grupama koje se ispomažu u radu, razmjeni usluga i darova, o planovima za budućnost, sudjelovanju u životu sela kao zajednice itd. postavljena su i formulirana na osnovi već stečenog iskustva i znanja o tim aspektima života. To ujedno znači da ne bi trebalo biti iznenađujućih podataka nakon što je anketa obavljena i obrađena, jer cilj nije da se dođe do kvalitativno novih podataka, nego da se stečenom uvidu u način života sela dade »kvantitativan« presjek. Ova tehnika rada sjedinjuje oba spomenuta metodološka pristupa: razumijevanje sela »iznutra«, pomoću njegovih vlastitih kategorija i sistema značenja, i primjenu na njega jednog šireg, »vanjskog« analitičkog sistema (onog koji čini bit suvremene statističke metode).

Odnos subjekt/objekt gubi se u još jednom smislu: u današnjem selu, koje zbog preraspodjele rada i razvoja komunikacijskih sistema sve brže postaje ravnopravni dio šire zajednice, etnolog ne može više raditi kao da je na dalekom, usamljenom otoku usred Oceanije.[3] Istraživačev »objekt« sve češće postaje i njegova publika, njegov kritičar. Osim etičkih pitanja i pitanja odgovornosti istraživača koja povlači taj novi odnos, javlja se još jedno bitno pitanje: od kakve je koristi etnologov znanstveni rad za ljude s kojima radi? Sebično, jednostrano iskorištavanje rezultata (pa čak ako se ono kasnije u »pedagoškoj« formi i vrati »domorocima«) podsjeća na intelektualni kolonijalizam, koji je moguć čak i unutar različitih sektora (urbanog-ruralnog) jednog društva. Takav odnos istraživača prema zajednicama koje proučava danas je meta oštrih kritika antropologa napredne orijentacije iz čitavog svijeta. A što se tiče društva koje želi da uspostavi socijalističke vrijednosti kao dominantne, takav odnos prema znanstvenom radu još je apsurdniji. Zbog toga mi se od samog početka pitanje svrhe mog istraživanja u Vinogorju nametalo kao bitno.

Odgovor se ipak vjerojatno ne može dati na sasvim specifičnom lokalnom nivou. Znanost mora imati »prostora« za šire zamahe, ne mora baš u svakom konkretnom slučaju služiti neposrednoj svrsi. Međutim, za etnologa marksističke orijentacije nužno je da radi SA ljudima i ZA ljude, a ne da se njima koristi kao objektima akademskog istraživačkog pothvata. U takvom radu istraživanje postaje razmjena informacija, proces kojim mnoga već postojeća, zdravorazumska saznanja dobivaju status znanstvenih spoznaja. S druge stra-

[3] Što se tiče etnološkog proučavanja sela i seljaštva, takav pristup je uvijek bio pogrešan. Selo je oduvijek samo dio veće društveno-kulturne sredine, pa se i ne može razumjeti bez proučavanja njegove uloge i mjesta unutar te šire strukture.

ne, u ljudima s kojima radi etnolog može intenzivirati svijest o načinu na koji žive, razviti kritički stav prema određenim trendovima (kao što je potrošačka pomama u sadašnjem razvojnom trenutku našeg sela) i odškrinuti prozor prema vidicima u moguće alternative, u bogatije, raznovrsnije oblike ljudskog djelovanja.[4] Kada budem opisivala »svoje« selo i život u njemu, nastojat ću da taj opis zahvati obje razine: interpretaciju njegove stvarnosti, svakodnevice, kao i kritiku određenih pojava sa stajališta onoga što bi moglo biti, »sa stajališta realnih, racionalnijih i humanijih mogućnosti koje je moguće percipirati u danom povijesnom trenutku«.[5] Budući da će svakako biti Vinogoraca koji će čitati ono što ću o njima napisati, bit će nužno da jasno iznesem svoja vlastita vrijednosna stajališta kako bi bilo vidljivo s kojih pozicija govorim. Kritički odnos prema njihovu načinu života nikako međutim ne znači »osuti paljbu« na konkretne ljude i konkretna ponašanja (dapače, same ljude treba zaštititi koliko je god to moguće pseudonimima), nego to znači pokušaj da se pronađu uzroci određenih pojava i ponašanja općeg karaktera i da se pokuša predložiti način njihova prevladavanja. Nadam se da u tome neće biti nesporazuma, da se stanovnici Vinogorja, koje cijenim, s kojima sam zajedno radila i koji su mi umnogome pomogli, shvatiti što želim reći. Najviše će ipak ovisiti o načinu na koji će biti prezentiran, formuliran taj opis. Mislim da sam za sada dovoljno upozorila na novu ulogu koju etnolog istraživač ima u odnosu na proučavanu zajednicu.

II. RAZRADA ISTRAŽIVANJA

Analiza svakodnevnog života u Vinogorju odvijat će se na dvije razine:

1. društveno-ekonomska organizacija i promjene
2. simboličko ponašanje i razmjena.

Ova podjela je strogo analitičkog karaktera budući da je u zbilji svaki ljudski akt kreativan, i ma koliko on bio »praktičan«, odnosno upravljen prema neposrednom zadovoljavanju nekih potreba, uvijek u sebi nosi simboličku komponentu, jače ili manje izraženu. Čovjek ne samo što uzima dijelove prirode i pretvara ih u kulturna dobra, »sirovo« postaje »kuhano«, nego svemu oko sebe, pa čak i »čistoj« prirodi, pridaje određena značenja — po tome neki dio prirodnog svijeta postaje LJUDSKI SVIJET. Akt simboliziranja (koji nužno implicira SVIJEST i DJELOVANJE), dakle, srž je kulture.

Od sličnog stava polazi i Clifford Geertz kada definira simbol kao »bilo koju stvar, čin, događaj, kvalitetu ili odnos koji služi kao prenosilac neke koncepcije — ta koncepcija je »značenje« simbola«.[6] Za njega analiza kulturnih

[4] Kolumbijski filozof Orlando Fals Borda objavio je nedavno članak u kojem se detaljno razrađuju spoznajnoteorijski aspekti jednog istraživanja u kojem »mase proučavaju same sebe«. Cilj je samosaznanje o društvenom položaju radnika, seljaka i Indijanaca i s time u vezi razvijanje revolucionarne svijesti. Vidi u: »Dialectical Anthropology«, vol. 4, br. 1, ožujak 1979, str. 33—56.

[5] O. Supek-Zupan, Od teorije do prakse i nazad, »Narodna umjetnost«, br. 13, 1976, str. 64.

[6] Clifford Geertz, The Interpretation of Cultures, str. 91.

procesa, u kojima simbolizam predstavlja određujući sadržaj, ne znači napuštanje istraživanja konkretne društvene stvarnosti i bijeg u »platonsku spilju sjena«; naprotiv, kulturni čin — izgradnja, razumijevanje i upotreba simboličkih oblika — društveni je događaj kao i bilo koji drugi, isto toliko javan kao i ceremonija sklapanja braka i isto toliko očigledan kao npr. poljoprivredne aktivnosti. Simbolička dimenzija u stvarnosti je duboko isprepletena sa psihološkom, materijalnom, »utilitarnom« itd. (podsjetimo se samo kakva sve značenja u sebi nosi objekt »zastava« ili odnos »brak«!), ali se ona teorijski može izolirati u analitičke svrhe. Kod Geertza je po mom mišljenju najvažnije njegovo inzistiranje na tome da se simbolička dimenzija može shvatiti samo u svom društvenom kontekstu, a ne slijedeći, komadić po komadić, neke eventualno mistične i arhajske korijene. Drugačije i ne može biti jer simboli su društvena tvorevina, obrasci i sistemi značenja koji se povijesno prenose, pomoću kojih ljudi komuniciraju, izražavaju i razvijaju svoja znanja i stavove prema životu.[7]

Iako se moj interes u vinogorskom istraživanju ne zadržava samo na dimenziji simboličnosti, od Geertza, čini mi se, mogu preuzeti definiciju simboličnosti i, svakako, intenciju da se ona objašnjava društvenim kontekstom. To npr. znači da ću se kod nekih specifičnih »iracionalnih pojava«, poput ritualnog pogađanja na stočnom sajmu, u prvom redu upitati: što to znači današnjim ljudima koji u tome sudjeluju? Kakvo to značenje ima za njih?

Možda je pomalo neobično što sam ovaj odjeljak započela dijeleći analizu kulture na dva aspekta, društveno-ekonomsku organizaciju i simboličke elemente, a sada toliko inzistiram na tome da su te dvije razine zapravo nedjeljive. Činim to zbog toga jer je, kako sam već spomenula na početku, pitanje odnosa društveno-ekonomskog i »idejnog« aspekta ključni i središnji problem suvremene marksističke i nemarksističke antropološke literature i vjetar koji stalno rasplamsava vatru diskusija na različitim skupovima. Tako je npr. Maurice Godelier,[8] francuski marksist strukturalist, nedavno objavio članak u kojem je zauzeo stav da ljudsko društvo nema »vrha ni dna« i da je distinkcija između baze i nadgradnje na razini funkcija, a ne institucija. Nadalje, da svi ljudski odnosi, pa i oni »najmaterijalniji« u razmjeni s prirodom i drugim ljudima, sadrže idejnu komponentu (Godelier se služi pojmom »Idéel«), tj. sadrže kompleks predodžbi, ideja i simbola koji su od bitne važnosti za odvijanje i održavanje tih odnosa. Prema tome, čak i misao i jezik mogu funkcionirati kao dio baze, zaključuje Godelier, jer »idéel« postoji kao »lingvistička realnost« (ljudi je izražavaju).

[7] Ibidem, str. 89.

[8] Maurice Godelier, Infrastructures, Societies and History, »Current Anthropology«, vol. 19, br. 4, 1978, str. 763—771. To je u stvari izvadak iz knjige koja bi uskoro trebala izaći pod naslovom Infrastructures, Sociétes, Histoire, u izdanju Gallimard, Paris. Godelier je još donedavno bio prilično vjeran sljedbenik »teorijskog antihumanizma« i determinizma ekonomske baze »u krajnjem slučaju« — pa čak i kada ta baza ima u plemenskom društvu »čudan« oblik sistema srodstva (pa onda taj sistem srodstva ipak treba smjestiti i u »infrastrukturu« i u »superstrukturu«!). Iz citiranog članka pirka, međutim, vjetar novih, svježijih ideja. Te ideje možda i jesu korak naprijed sa stajališta »strukturalističkog marksizma«. No za marksiste humanističke orijentacije, koji već polaze od definicije čovjeka kao bića prakse, jedinstva misli i akcije (u kojem su, dakle, »materijalno« i »simboličko« bitno nedjeljivi), sve to Godelierovo razmišljanje djeluje kao zakašnjelo »otkriće Amerike«.

Vodeći američki antropolog Marshall Sahlins objavio je nedavno knjigu **Culture and Practical Reason (Kultura i praktični um)**, koja je čitava posvećena upravo problemu odnosa materijalnosti, utilitarnosti i simboličnosti. Njegovo shvaćanje odnosa između materijalnosti i idejnosti moglo bi se ukratko rezimirati ovako: specifična ljudska kvaliteta nije u tome što čovjek mora živjeti u materijalnom svijetu, jer tu okolnost dijeli sa svim ostalim živim bićima. Ono što je posebno ljudsko jest činjenica da čovjek u tom materijalnom svijetu živi u skladu s određenom shemom značenja koju je sam stvorio. Bitna karakteristika kulture nije u tome da ona podliježe materijalnim ograničenjima, nego da se to zbiva prema određenoj simboličkoj shemi, koja nikada nije jedina moguća unutar danih okvira. Simboličnost kultura (ideje, koncepcije, uvjerenja i sl.). određuje, dakle, kada i u kojem obliku će se ispoljiti materijalna nužnost, kada će »utilitarna komponenta« prevladati.[9]

Nakon ovoga kratkog teorijskog zastranjenja vratimo se opet u vinogorski svijet. Mislim da je sada jasno s kojim oprezom i rezervom prilazim analizi tog svijeta na dvije razine — onoj na kojoj će biti više riječi o tipovima ekonomskih odnosa i kooperativnim grupama i onoj na kojoj će se opisivati simbolička razmjena i ponašanje. Razlika između dvije razine je samo u naglasku, u tome što se po zdravorazumskom shvaćanju prva razina čini više »praktična« i organizacijska, a druga više simbolička i sadržajna. Podjela ima sasvim provizoran, analitički karakter, da bi se omogućila lakša prezentacija i interpretacija građe. Svako ozbiljnije razmišljanje briše distinkciju između te dvije analitičke razine, svodeći ih na samo dva kuta gledanja jednog te istog života.

Do sada sakupljenu građu podijelila sam na četiri podgrupe:

1. tipovi ekonomskih odnosa,
2. grupe ljudi koje surađuju i vrše razmjenu,
3. simboličko ponašanje i razmjena,
4. vrijednosna orijentacija.

Ove četiri grupe nisu konačne, tj. ne znači da će u završnoj varijanti rezultati istraživanja i interpretacija građe imati nužno isti redoslijed. Za sada, dok je rad još uvijek u toku, podjela na te podgrupe pomaže da se unese neki red u masu empirijskih podataka. Osim toga, ona je ipak prvi korak u njihovu teorijskom osmišljavanju.

[9] Marshall Sahlins, Culture and Practical Reason, The University of Chicago Press, Chicago 1976.

Na najnoviju knjigu Marshalla Sahlinsa treba se ipak kritički osvrnuti. Pod snažnim utjecajem francuskih marksista strukturalista on je u njoj razvio kritiku neke teorije po kojoj se praktična ljudska djelatnost tobože izjednačava s materijalnim interesom, instrumentalnom logikom, s proizvodnom djelatnošću u posve ekonomskom smislu, a on tu teoriju naziva »teorijom praksisa«. Gradeći svoju kritiku na zloupotrebi i pogrešnoj interpretaciji mnogih citiranih izvora, Sahlins nudi svoju »alternativu«, koja je doduše uglavnom prihvatljiva, ali koja ne predstavlja bitno suprotnu poziciju ako se odbace sve njegove krive interpretacije i ishitrene protivurječnosti »teorije praksisa«.

1. Tipovi ekonomskih odnosa

Tri glavna tipa ekonomskih odnosa koje možemo identificirati u Vinogorju su naturalni, tržišni i socijalistički. Svi oni imaju povijesni karakter, odnosno javljali su se tokom povijesti određenim dijakroničkim redom; u današnjem Vinogorju nalazimo ih sve tri, isprepletene na specifičan način. Naturalna ekonomija i samodovoljnost (u velikoj mjeri) sela i čak pojedinih domaćinstava bila je dominantna u okviru feudalizma, ali su neki oblici preživjeli sve do danas. Tržišna privreda javila se u svom zametku prilično rano, već u trinaestom stoljeću, od kada postoje pouzdani podaci o prodaji viškova vina, no nije se sve do polovice devetnaestog stoljeća toliko razvila da bi postala dominantna. U međuratnim godinama postojala je dioničarska vinarska zadruga, koja je radila prema zakonski utvrđenim, kapitalističkim načelima. Konačno, socijalistički društveno-ekonomski odnosi su danas u punom razvoju i utječu na razne načine na svakidašnjicu sela. Možemo stoga zaključiti da tri tipa ekonomskih odnosa imaju donekle sinkronijski karakter. Govorit ćemo sada o svakom obliku ekonomskih odnosa posebno, na primjerima uočenima u toku istraživanja.

U Vinogorju došljaka još uvijek iznenađuje bliskost između prirode i ljudi, bliskost koja izvire iz još uvijek dosta značajne ovisnosti o poljoprivredi i ćudima prirodnih elemenata (malo je tamošnjih vinograda osigurano protiv tuče i drugih nepogoda, uglavnom zato jer su takva osiguranja preskupa). Veći dio hrane i za ljude i za domaće životinje (svinje, krave, živad) još uvijek se proizvodi kod kuće, a jedini tržni poljoprivredni viškovi su grožđe i vino, te u manjim količinama mlijeko (koje se sakuplja od kuće do kuće svakog jutra). Tek od prilike do prilike proda se kao višak urod šljiva, poneko tele i domaći sir, a unutar sela višak sijena (ili se iznajmljuju sjenokoše) onima koji nemaju dovoljno da prehrane svoju stoku. Drugim riječima, isključivši težak rad u vinogradima, gotovo sve poljoprivredne aktivnosti upravljene su još uvijek na prehranu ljudi i životinja u selu. Ipak, i u te aktivnosti unijelo je suvremeno industrijsko, potrošačko društvo stanovite promjene: kvočke više ne sjede na jajima, nego žene kupuju u proljeće jednodnevne piliće i uzgajaju ih u improviziranim inkubatorima, a kasnije slobodno po dvorištima i tokom godine ih troše za hranu; mlada prasad također stiže sa sajma u obližnjem mjestu, a zatim ih tove i kolju jednom ili dvaput godišnje, ovisno o veličini kućanstva; drvo za ogrjev kupuju od šumarije kao i građani (još prije drugog svjetskog rata postojale su u pojedinim zaseocima šumske zajednice); mnogi kupuju industrijski bijeli kruh, koji dolazi svaki dan iz pekara u gradu, jer je to znak višeg statusa (iako je domaći pšenični ili kukruzni kruh ukusniji) itd. Postoje mnogi oblici razmjene koji ne uključuju posredovanje novca: razmjena mesa između domaćinstava nakon svinjokolje, posudba oruđa i drugih poljoprivrednih potrepština, razmjena radnih usluga, naročito u periodima intenzivnih radova u vinogradima i na sjenokošama, te u posebnim prilikama, kao što su svadbe, pogrebi, svinjokolja i sl. Budući da je u selu stalni manjak radne snage, ova posljednja vrsta ispomoći je vrlo značajna.

S druge strane, ti isti oblici razmjena mogu u drugim situacijama imati robno-novčani oblik. Na primjer, poslije svinjokolje mnogi prodaju meso suseljanima po cijenama koje su približne tržišnima; neki izbjegavaju distribuciju mesa, nego radije kupuju škrinje za zamrzavanje i nastoje stvoriti zalihe za svoje kućanstvo; kotlovi za pečenje rakije se iznajmljuju za novac ili određenu količinu rakije; glavna kuharica na svadbi je za svoju vještinu i rad plaćena (po danu), dok ostale žene dobrovoljno pomažu u pripremi hrane; vlasnici traktora i drugih skupljih strojeva pružaju usluge onima koji ih nemaju (često na taj način otplaćujući bankovne kredite) i za taj rad dobivaju dosta ustaljenu dnevnicu (njezino variranje ovisi o socijalnoj distanci između davaoca i korisnika usluge, tj. o tome da li su rođaci, prijatelji i sl.).

Iako u Vinogorju postoji cijeli niz sitnih poduzetnika (vlasnici kamiona — prijevoznici, vlasnici strojeva, davaoci raznih usluga za novac itd.), čini se očiglednim da su ljudi u prvom redu usmjereni na potrošnju, a ne na akumulaciju ili proširivanje takvog poduzetništva. Uvijek je to ekonomija sasvim određenog cilja, u skladu sa shemom:

roba ili rad — novac — nova roba.

Prijevoznici i vlasnici poljoprivrednih strojeva najčešće počinju kao »gastarbeiteri« u Njemačkoj, uštede novac, kupe često polovni kamion ili strojeve, a zatim dolaze natrag u selo da iznajmljivanjem otplate uloženi novac i da ostvare konačni cilj čitave transakcije — da sagrade novu kuću, kupe auto, pošalju djecu u Zagreb na školovanje... Nevjerojatno malen broj ljudi ulaže u modernizaciju vinogradarstva.

Suvremeno socijalističko društvo bitno utječe na način života u selu. Osim što se zakonski regulira poduzetništvo i veličina poljoprivrednog posjeda, a industrijska proizvodnja i masovni mediji oblikuju ukus i način potrošnje, možda je najznačajniji faktor trasformacije sela zapošljavanje (u prvom redu muškaraca) izvan sela, u različitim organizacijama udruženog rada. U samom selu mogućnosti zapošljavanja su vrlo ograničene: nekoliko radnih mjesta u vinarskom podrumu, u restoranu i u četiri seoske trgovine, te nekoliko honorarnih u seoskoj ambulanti i mjesnoj zajednici zaključuju listu. Budući da se zapošljavanje u društvenom sektoru visoko vrednuje kao izvor stalnih i sigurnih novčanih primanja i socijalnog osiguranja, gotovo da nema porodice u kojoj barem jedan član ne radi izvan poljoprivrede. Mnogi svakodnevno odlaze u obližnje mjesto, čak i u Zagreb, a još je uvijek velik broj na radu u Njemačkoj i Austriji, nešto manje u Francuskoj.

Značajnu ulogu u selu ima i vinarski podrum, jer je on glavni posrednik u prodavanju tržnih viškova grožđa i vina. Zbog ličnih nesuglasica i nesporazuma između radnika u podrumu (koji ocjenjuju uzorke vina i grožđa svakog pojedinog proizvođača i određuju kupovnu cijenu) i nekih vinogoraca vino se također odnosi na prodaju u podrum u Brežicama. Šteta što se uloga podruma i čitave radne organizacije kojoj pripada ne osjeća jače u smislu određivanja dugoročnije politike vinogradarstva u tom kraju i u čvršćem povezivanju sa stalnim kooperantima (iako je bilo nekih pokušaja u tom smislu).

Uloga seoske mjesne zajednice također nije onoliko utjecajna koliko bi mogla biti. Rezultati njezina djelovanja najviše se vide u uvođenju nekih inovacija u području društvenog standarda: vodovod, asfaltiranje glavnih putova, akcija da se izgradi kupalište u jednom zaseoku u kojem izvire topla voda. Ipak, većina poticaja za pokretanje samodoprinosa dolazi s općinske, a ne mjesne razine. Po stanju u kojem se nalazi zgrada doma kulture i mjesne zajednice može se stvarno vidjeti da se i Vinogorje našlo u matici općeg trenda podizanja ličnog standarda i potrošnje, te da se umjesto olabavljenih tradicionalnih silnica zajedništva još nisu učvrstile neke nove.

U vezi sa samodoprinosom interesantno je primijetiti da su zadržani neki tradicionalni elementi; naime, osim novca, doprinos se može dati i u satima rada, a isto tako i u vinu. Dobrovoljno vatrogasno društvo također sakuplja svake godine nakon berbe doprinose u obliku mošta ili vina. Mnogi slučajevi razmjene u Vinogorju teško bi se mogli klasificirati kao »naturalni«, »tržišni« ili »socijalistički« jer jedna te ista pojava može u sebi sadržati sva tri aspekta.

2. Grupe koje sudjeluju u razmjeni i međusobno se ispomažu u radu

U ovom odjeljku nalaze se podaci o grupama koje međusobno razmjenjuju rad, usluge, darove i sl., opisi njihova sastava i karakteristike, te važnost koju te grupe imaju u odnosu na selo i širu zajednicu. Tu je također uvrštena većina informacija o sastavu porodice, sistemima srodstva, odnosima susjeda, te o identifikaciji sa zaseokom ili selom kao cjelinom.

Otkad su stvorene mogućnosti za zapošljavanje izvan sela, u poljoprivredi sela vlada kronična nestašica radne snage. Neko vrijeme Vinogorci su se snalazili tako da su plaćali »težake« iz siromašnijih sela u planinskom zaleđu, no danas je i to postalo nemoguće jer su i oni našli načina da se postupno uključe u nove privredne tokove. Najvažnija posljedica vanjskog zapošljavanja, i to uglavnom muškaraca, jest promjena u podjeli poslova po spolu unutar sela. Žene su sada u težem položaju nego ranije, jer su na njihova leđa pali mnogi tradicionalno muški poljoprivredni zadaci. To su npr. kopanje, čišćenje i rezanje vinograda, gnojenje polja i vinograda, sakupljanje sijena i lišća u šumi (za stelju), okopavanje kukuruza. Uz to su ostali tradicionalno »ženski« poslovi, kao kuhanje, čišćenje kuće i dvorišta, hranjenje životinja, mužnja krava, pravljenje sira, rad u vrtu i pomaganje u vinogradu i na polju. Novi teret poslova nije proporcionalno pridonio promjeni u ulozi i statusu žene, pogotovo što se tiče njene uloge i autoriteta u upravljanju seoskim poslovima na razini mjesne zajednice i općine. U samoj kući odnos spolova je više egalitaran, ali su se još uvijek održali oblici ponašanja koji ukazuju na podređenost žene (stajanje kraj stola, ne miješanje u muževe odluke u prisutnosti drugih itd.) i još je uvijek »statusno ponašanje« uglavnom rezervirano za muškarce (vožnja automobilom po selu, predstavljanje kuće u javnosti, izvan sela i sl.). Budući da muž najčešće donosi zarađeni novac u kuću, a tim novcem se sada pokrivaju mnoge potrebe koje se čine nužnima u suvremenom načinu života,

položaj žene opet nije ravnopravan. Ispada da ona svojim radom osigurava samo održavanje porodice, dok muževa zarada omogućuje kupovinu statusnih dobara i podizanje materijalnog standarda, koji im sada izgleda najvažniji. Doduše, i žena zarađuje nešto novca (prodajom mlijeka), ali to je od sporedne važnosti za kućni budžet. Ima međutim žena koje same vode kompletno gospodarstvo budući da su im muževi na radu u inozemstvu. One obavljaju poslove koji se i u sadašnjim uvjetima još uvijek smatraju »muškima«: vode tele na prodaju na stočni sajam (ali ipak tada nastoje biti u društvu muškog rođaka ili susjeda), unajmljuju »težake« i poljoprivredne strojeve, odlučuju same o većim kupovinama... Među mlađom generacijom, djevojkama i mladićima, vladaju ravnopravniji odnosi, često izraženi u obostranom »zafrkavanju« i slobodnom druženju na zabavama, večim skupovima i sl. Ipak, razlika u željenoj razini obrazovanja (srednja škola za djevojke, fakultet za mladiće) ukazuju na to da za ženu još uvijek predviđaju podređenu društvenu ulogu.

Veći poljoprivredni radovi, kao što su žetva, kosidba i, naročito,berba zahtijevaju stvaranje timova ljudi koji će zajedno raditi. Izgleda mi za sada da su žene organizatori radnih grupa, odnosno da mobiliziranje radne snage za veće radove uglavnom ide »ženskom linijom«. Žena kod koje treba obaviti žetvu ili berbu pozove npr. svoju sestru ili bratovu ženu, a ona nekog od svoje porodice — sina, snahu ili kćer. Pomoć se isto tako može dobiti iz susjedstva, iako mi se čini da su rođačke grupe nešto češće (vjerojatno ću nakon završene ankete imati precizniju sliku o tome). U najviše slučajeva timovi se sastoje od neke kombinacije rođaka i susjeda, a isto tako uključuju eventualnog »težaka« (plaćenog radnika), kao i nekoga tko radi za plaću u »naturi«. Kod žetve je čest slučaj da netko radi »za štraju«, tj. poslije žetve dobije pravo da pokosi slamu i upotrijebi je za stelju. Neke porodice unajmljuju sjenokoše od drugih koji imaju previše, preuzimajući obavezu da jedan dio sijena dopreme u štagalj vlasnika. Ako su takve dvije porodice u prijateljskom odnosu, vlasnici pri košnji znaju priskočiti u pomoć makar to po dogovoru ne bi trebali. Nakon zajedničkog rada uvijek slijedi večera u kući za koju se radilo, i to večera mora biti bogatija nego obično, tj. svakako mora biti mesa. Danas se u tim prilikama često na stolu vide kobasice, salame i meso kupljeni u seoskoj trgovini, jer u ljetnim danima, pretrpanima poslom, nema vremena za veliko kuhanje. U slučaju kada susjedi samo navrate da pomognu u jednoj fazi nekog posla, često ne ostaju na večeri, nego se poslije završenog rada žurno udalje, usprkos pozivima domaćice (možda formalnima), s isprikama da imaju posla kod kuće ili da moraju brzo ići nahraniti kravu.

Grupe koje zajedno obavljaju veće radove nisu velike; nikada nisam vidjela više od desetak ljudi pri istom poslu.

Načini i učestalost posjećivanja otkrivaju mnogo o unutarnjoj koheziji zaseoka ili sela. Unutar užeg susjedstva, odnosno »brijega«, neformalne posjete, onako »s nogu«, veoma su česte, osobito među ženama. Muškarci se posjećuju nešto rjeđe, i ako dođu, obično je to s nekom posebnom namjerom (da nešto pitaju, posude ili sl.). Odnosi među stanovnicima jednog zaseoka su neformalniji i opušteniji nego odnosi s ljudima iz drugih zaselaka. U prvom slučaju nema naročitih pozdrava pri susretima (ionako se vide cijelo vrijeme), konverzacija teče »na komadiće« između poslova, preko plota... S ljudima iz drugih zaselaka (koje oni nazivaju »sela«) drugačije je, čak i kad se radi o rođacima: muškarci dolaze samo kad znaju da je domaćin kod kuće, a žene kada je domaćica kod kuće, i to zbog nekog specifičnog razloga, zajedničke proslave i sl. Osim toga, rođak iz drugog »sela« će navratiti da malo popriča, odmori se i nešto pojede kad se vraća pješice s duljeg puta, npr. sa sajma iz obližnjeg mjesta. Takve su posjete formalnije: domaćin ili domaćica prekidaju rad (ovisno o tome kojeg je spola posjetilac), ili čak oboje, posjedaju oko stola, ponude ga jelom i obaveznim »gemištom« od domaćeg vina i »jamničke kiselice« i izmjenjuju novosti.

Nikada nisam vidjela na okupu sve ljude iz jednog zaseoka na kakvom zajedničkom poslu, ali ipak upravo se na njih može računati da će uvijek priskočiti u pomoć ako se nešto dogodi ili nešto zatreba. Osjećaj identiteta s »brijegom«, odnosno zaseokom, jači je od osjećaja pripadnosti selu. Ako treba reći odakle je, Vinogorac će prvo spomenuti svoje »selo« (zaselak), a tek kada vidi da je onaj tko pita stranac, reći da je iz Vinogorja. Osjećaj pripadnosti i dužnosti prema zaseoku dolazi do izražaja i prilikom pogreba, kada svaka kuća u zaseoku, bez obzira na odnose s kućom pokojnika, mora poslati jednog »predstavnika«.

Prijateljske veze, u pravom smislu te riječi, gotovo da u selu ne postoje (osim među omladinom). Ljudi su jedni drugima susjedi, rođaci ili kumovi, ali naprosto »prijatelji« veoma, veoma rijetko. Ponekad se prijateljima nazivaju susjedi »mejaši« ako su u dobrim odnosima. Prijateljima se također nazivaju ljudi iz grada koji u Vinogorju imaju vikendice i koji s nekima od domaćih porodica održavaju više ili manje intenzivne veze. Takva prijateljstva su važna za one Vinogorce koji su orijentirani na grad, na što brži prijelaz u urbani način života. Prijateljstva s ljudima iz grada imaju individualnu važnost i karakter, a za selo kao zajednicu su beznačajna. Konačno, riječ »prijatelji« je tradicionalni naziv kojim se međusobno, oslovljavaju roditelji muža i žene i možda upravo taj slučaj objašnjava koliko je pojam prijateljstva podređen savezima na temelju srodstva.

Prijatelji ne rade zajedno ukoliko nisu rođaci ili susjedi. Izuzetak je jedino berba, kao poljoprivredna aktivnost svečanog i veselog ugođaja, jer se tada ubiru plodovi jednogodišnjih napora, pa se za te prilike pozivaju i prijatelji iz grada, ako ih ima.

Čitavo selo je kooperativna zajednica samo implicitno. Naime, zajednički radovi cijelog sela su rijetkost, ali suseljanin će uvijek pomoći drugome kada treba riješiti neki »vanjski« problem: u vezi sa zapošljavanjem, školovanjem, preporukom liječniku, obavljanjem poslova u općini itd. Spomenuli smo već da ipak postoje neke zajedničke akcije: samodoprinosi za ceste, vodovod i dr. (inicirani na općinskoj razini, doduše), osnivanje »Turističkog društva«, doprinosi za dobrovoljno vatrogasno društvo (koje se, međutim, zbog svađa raspalo na četiri frakcije), doprinosi za seosku crkvu i svećenika. (Svećenik je također organizirao dobrovoljni rad za izgradnju učionice u župnom dvoru).

Ukratko, kad bismo se upitali koje institucije povezuju sedamnaest zaselaka i daju im zajednički identitet, odgovor bi se mogao svesti na tri elementa: »fara« (crkva sv. Ane), mjesna zajednica i škola. Ima međutim nekoliko prilika u toku godine, religioznih i svjetovnih, kada se selo još uvijek iskazuje kao zajednica. O njima će biti riječi u idućem odjeljku.

3. Simboličko ponašanje i razmjena

Ova grupa podataka obuhvaća pojave čija je simbolička komponenta više izražena, čija svrha nije neposredno praktična, u kojima ima više mjesta za slobodnu igru, svjesno ili nesvjesno estetsko iživljavanje, individualno variranje i invenciju. Upravo te pojave najčešće manifestiraju jedinstvo ili antagonizme Vinogorja kao svijeta u malom i kao djelića jednog šireg svijeta, prošlog, sadašnjeg i budućeg.

Simboličko ponašanje treba promatrati kako s obzirom na formu, koja je uvijek kulturno specifična, tako i s obzirom na značenje, odnosno »poruku«, koja može biti univerzalna.

Simboličko ponašanje podijelila sam dalje na:

— uopćenu recipročnost,
— ritualne oblike ponašanja.

Uopćena recipročnost je pojam koji se odnosi na izmjenu darova, usluga i rada u različitim situacijama. Pojam je u stanovitoj vezi s onim što ga je razradio Claude Lévi-Strauss kao **l'échange généralisé**[10] nastavljajući ideje Marcela Maussa iz njegova klasičnog **Essai sur le Don.** Mauss je tamo iznio mišljenje da razmjene u primitivnim društvima nisu samo ekonomska transakcija nego »totalna društvena činjenica«, događaj koji nema samo ekonomski smisao, nego i magijski, religiozni, društveni, moralni, pravni itd. Razmjene su dakle u tim društvima »ljepilo« koje drži ljude na okupu, bit društvenosti. U suvremenom društvu, međutim, gdje su se ekonomske transakcije odvojile kao posebna sfera i kao posebne institucije, ne može se više govoriti o uopćenoj razmjeni u tom smislu. S jedne strane postoje dominantne ekonomske razmjene, one institucionalizirane, koje omogućuje reprodukciju društva i načina života (opisane kao »tipovi ekonomskih odnosa«), a s druge strane postoje u malim zajednicama više »socijalne razmjene« (usluge, darovi, uspomoći) čija svrha nije toliko u održavanju života koliko u održavanju socijalne kohezije te zajednice. Njih sam nazvala »uopćena recipročnost«. Naravno da se između ta dva oblika teško može povući granica, jer je reprodukcija života uvijek reprodukcija društvenog života. Ipak, možda se može govoriti o oblicima društvenosti koji dominiraju na općoj razini i oblicima društvenosti koji su značajni u manjim ljudskim zajednicama.

[10] Claude Lévi-Strauss, Les Structures élémentaires de la Parenté, Paris 1967, poglavlje o principu recipročnosti.
Essai sur le Don Marcela Maussa izašao je u engleskom prevodu kao The Gift, Norton, New York 1967.

Kod uopćene recipročnosti značajno je da povrat usluge ili dara nije vremenski određen, da dug ostaje »lebdjeti u zraku«. Upravo to odgađanje i nikad precizno vraćanje stvaraju čitavu mrežu društvenih obaveza koje pridonose koheziji te zajednice. Postoje međutim i razlike u recipročnosti: neke se stvari ili usluge moraju vratiti odmah ili točno, a neke ne moraju. Marshall Sahlins razlikuje, unutar jednog kontinuuma, tri tipa recipročnosti: uopćenu, izjednačenu i negativnu. Prvi tip bi bio onaj kod kojeg je društvena solidarnost najjača, a povrat neodređen vremenski i kvantitativno. Drugi tip implicira precizniju razmjenu i kalkulaciju, ali, po Sahlinsovu mišljenju, taj je tip društveno manje značajan i dominantan jer, ako se ta vrsta razmjene doslovno provodi, vodi samolikvidaciji. Konačno, negativna recipročnost je krajnji pol nedruštvenosti, a odnosi se na krađe, otimanje i slične »razmjene«.[11] U mom vinogorskom materijalu naglasak je stavljen na prvi tip, odnosno uopćenu recipročnost.

Darovi u Vinogorju još su uvijek najčešće u obliku hrane, domaće ili kupljene (svježi sir, mlijeko, keksi, kobasice, voće, kava). Pritom su, naravno, darovi koji se daju ljudima iz grada domaći, a unutar sela cirkuliraju kupovni keksi i kava. Daruju se rođacima prilikom posjeta u drugim zaseocima ili prilikom odlaska u posjet u bolnicu (no tada nose sa sobom i »zdravu domaću hranu«), ili kao nagrada za učinjenu uslugu. Darovi u obliku domaće hrane daruju se posjetiocima iz grada, ili kad Vinogorci odlaze k njima u grad, a isto tako rođacima da nakon završenog posjeta ponesu svojoj kući (npr. svježe voće kojega ti rođaci nemaju). Usluge također mogu biti različitog karaktera, npr. kupovanje potrepština u gradu ili na sajmu za druge, posudba alata i drugih potrebnih stvari, upotreba tuđe kuhinje i štednjaka kada treba ispeći mnogo mesa ili kolača u kratkom vremenu, upotreba tuđeg frižidera, otvaranje trgovine u neradno vrijeme da bi susjed mogao kupiti nešto što mu hitno treba, posudba i razmjena novca, vožnja ljudi automobilom ili traktorom u mjesto i nazad u selo, itd. Od stranca nikad ne traže usluge, osim preko »veze«. Ni ja se nisam u selu osjećala posve opušteno sve dok nisam mogla činiti ljudima male usluge (kupiti nešto u gradu i donijeti, pokloniti im fotografiju i sl.) i tako odgovoriti na njihove usluge i darove.

Ritualni oblici ponašanja su oni kojima se na neki, tradicijom utvrđeni način, izriču tvrdnje o redu i smislu u svijetu ili se, na više ili manje dramatski način, želi taj red »pročitati«, predvidjeti, spriječiti događaje, itd. Prema S. Moore and G. Myerhoff[12] ritual, naročito kolektivni, jest »... slavljenje, pomoću određene forme i formalnosti, smisla što ga je stvorio čovjek, onoga što je kulturno određeno, imenovano, regulirano i objašnjeno ... redom, formalnošću i ponavljanjem, ceremonijom želi se ustvrditi da je svemir i društvo, ili neki njegov mali dio, uređen, objašnjiv i za trenutak fiksiran ...«.

Ritualni oblici ponašanja, bili oni individualni, grupni ili kolektivni, otkrivaju istraživaču mnogo o smislu koji ljudi neke kulturne sredine pridaju

[11] Marshall Sahlins, Stone Age Economics, Aldine, Chicago 1972, poglavlje o sociologiji primitivne razmjene (str. 208. i dalje).
[12] Sally Falk Moore, Barbara G. Myerhoff (urednici); Secular Ritual, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977, str. 16—17.

svom svijetu. Ritual ni u kojem slučaju nije povezan samo s religijom, što je prva asocijacija koju imamo kada čujemo taj pojam, nego je on čest oblik ponašanja i u modernom svijetu, u sekularnoj sferi. Sjetimo se samo parada, rezanja vrpce prilikom otvaranja novih objekata, svečanih premijera... svih onih prilika u kojima se određenim formaliziranim, ustaljenim načinima ponašanja želi simbolizirati autoritet, moralne vrijednosti, legitimnost, pogled na svijet i sl. Ritual međutim nije samo zrcalo već određenih kulturnih stanja, dostignuća i ideja. Još je Geertz uočio da je ritual snažno sredstvo pomoću kojeg se mogu oblikovati nove ideje, reorganizirati postojeći način mišljenja, izvrgnuti kritici pojedini aspekti stvarnosti.[13] Mnoge suvremene ceremonije imaju prvenstveno takav karakter (pokladne povorke, npr., s alegorijskim prikazima i satiričnim natpisima i govorima). Ceremonije, pogotovo one kolektivne, mogu dakle služiti za perpetuiranje tradicije, a isto tako i za stvaranje novih tradicija. Prema S. F. Moore i B. G. Myerhoff, formalna dramatska sredstva kojima se kolektivni ritual služi da bi postigao tu svrhu jesu: repeticija (sadržaja, forme ili obojega), gluma, stilizacija (upotreba neuobičajenih elemenata, simbolizacija), red (ako ima kaosa i spontanosti, onda oni dolaze na predviđena mjesta i u predviđeno vrijeme!), scena i dimenzija kolektivnosti (poruka je uvijek društvenog karaktera). Međutim, iako se ritualom obično iskazuje solidarnost neke zajednice, stvarna solidarnost grupe koja sudjeluje u ritualu može biti samo trenutačna. (Čini mi se da je posjećivanje grobova na Dan mrtvih u Vinogorju od svih onih koji više i ne žive u selu upravo takav slučaj). Ritual uopće može izražavati više toga, može imati drugačiju poruku na svjesnoj, a drugačiju na nesvjesnoj razini.

Od slučajeva individualnog ritualnog ponašanja u Vinogorju mogli bismo ovdje spomenuti gatanje pomoću bube mare kamo će se djevojka udati (ako buba mara s prsta odleti prema gore, djevojka će se udati u siromašnija »gorjanska« sela, ako ode prema dolje, onda će u bogatija nizinska sela, a ako sleti na zemlju, djevojka će umrijeti prije udaje), zatim odbijanje da se nepoznatoj ženi dade mlijeka (jer bi mogla »uzeti kravi mlijeko«), pranje nogu u juhi od kupusa poslije Fašnika radi zaštite od zmija, izbjegavanje da se stane u hrpu prašine pri metenju (jer se djevojka ne bi udala) itd. Neki oblici ritualnog ponašanja su grupni: nošenje novog člana domaćinstva oko kuće, ritualno pogađanje na sajmu, izbjegavanje da se veći poslovi započnu na neke dane (»kvatre«), procesija na uskrsnu nedjelju da se zaštiti blago od kuge, ophod svećenika od kuće do kuće poslije Božića radi blagoslova, posjeta dječaka »gosta« ujutro na Novu godinu da uobičajenom formulom zaželi kući blagostanje i sl. Mnoge od tih ceremonija organizira crkva, ali postoji ih i čitav niz koje sa službenom liturgijom nemaju veze i koje crkva čak osuđuje kao poganizme. Neki od nabrojenih rituala se još uvijek prakticiraju, a o nekima se samo govori. Neke više nisam registrirala kao postojeće iako ih spominje Rožić u svojoj monografiji, gdje iznosi podatke o ovome kraju s kraja prošlog stoljeća.

[13] Clifford Geertz, Religion as a Cultural System, u Interpretation of Cultures, str. 93. i dalje.

Napokon, ima prilika u kojima se mogu vidjeti vrlo složeni simbolički događaji, koji uključuju kako uopćenu recipročnost tako i rituale. Takvo je npr. vjenčanje, pogreb, proštenje, Fašnik i Dan svih svetih. U toku svadbenih svečanosti pojavljuju se neki tradicionalni ritualni elementi koji sada kao da nemaju pravoga smisla — pojava maskiranih neznanaca za vrijeme večere, mlada u bijeloj vjenčanici čak i u slučajevima kada je vjenčanje samo građansko, pogađanje za mladu, zabrana da se zaručnici vide na dan vjenčanja i sl. S druge strane, još uvijek je raširen običaj da gotovo čitavo selo daje kući u kojoj će biti svadba darove u hrani (jaja, orahe, brašno, maslac, pa i čokoladu, šećer, kavu, začine), čak i kada se svadbena večera održava u iznajmljenom restoranu što je sve češće. Značajne su i razmjene svečanih večera što ih priređuju poslije svadbe roditelji mladog para, za vrijeme kojih roditelji i kumovi opet drže svečane, formalizirane govore u kojima se slavi veza i prijateljstvo između dvije porodice. Vjenčanje je uopće prilika kada se mobilizira šira rodbinska mreža nego inače, a isto tako je to događaj značajan za čitavo selo.

Proštenje (dan sveca kojem je posvećena crkva), Svi sveti i Fašnik su događaji koji okupljaju čitavo selo. Prva dva uključuju i religiozni ritual, a treći tradicionalni ritual svjetovnog karaktera. Sva tri dana su prilike kada se u selo vraćaju »gastarbeiteri«, djeca dolaze iz škola u gradu, a oni koji su se preselili u grad vraćaju se u posjet roditeljima, djedu i baki i čitavom selu. Glavni trg između vatrogasnog doma, crkve i spomenika palim borcima dobiva izgled zagrebačke »špice« na kojoj stoje i stari i mladi, izmjenjujući novosti, tračeve i priče o svojim uspjesima u gradu i svijetu. Jedino se na Dan svih svetih centar društvenog kontaktiranja (i s mrtvima i sa živima) seli na groblje iza crkve, a spomenuti trg pretvara se u veliko parkiralište prekriveno automobilima svih mogućih registarskih tablica, tipova i veličina.

Proštenje je slavlje posvećeno životu: tu su »štandovi« s vinom, pivom i »kotlovinom«, ljetna vrućina, muzika i vrtuljak, igračke i drangulije na prodaju, mlade ciganke koje gataju iz dlana... Svi sveti su, naprotiv, svečanost posvećena mrtvima (explicite): čitavo groblje postaje buket cvijeća (uglavnom prirodnog), svijeće trepere u sumraku, jesenje boje šaraju vinograde, ljudi sjede ili stoje na groblju i pričaju... Ipak, na kraju krajeva oba dana dobivaju isti smisao, postaju »Dan sela«, dan značajan za sve prisutne jer budi u njima osjećaj pripadnosti i zajedništva, svijest o istim tradicijama i sličnim sudbinama, pa ma kako taj osjećaj pripadnosti bio varljiv jer će već idućeg jutra svatko sjesti u svoj automobil i otići u drugom pravcu.

Fašnik je isto tako, ako ne još i više, dan sela. Grupa domaćih svirača, »pajdaša«, vodi povorku »maškara« od zaseoka do zaseoka, gdje ih ljudi nude »krafnama« i vinom. Drže se ceremonijalne zdravice u kojima »maškare« zahvaljuju onima koji su ih dobro primili, a kude one zaseoke ili domaćine koji su se pokazali negostoljubivima. Ukrašeni traktori i kamioni nose natpise u kojima se ismijavaju nepopularne osobe ili događaji. Budući da selo nije neka harmonična, homogena cjelina, nego skup ponekad antagonističkih

zaselaka, za Fašnik mogu doći do izražaja ti antagonizmi u obliku zasebnih karnevalskih povorki koje izbjegavaju međusobne susrete i ispoljavaju ljubomoru jedne prema drugima.

4. Vrijednosna orijentacija

Posljednja grupa podataka odnosi se na aspekt koji je zapravo impliciran i u prve tri: dominantne vrijednosti, ocjene, želje, planovi i stavovi Vinogoraca prema svemu što im se čini značajno. Podaci obuhvaćaju kako moja vlastita opažanja, tako i izjave i mišljenja stanovnika sela. To bi trebalo pomoći da se razluči normativno od činjeničnog u njihovu vrijednosnom sistemu. Neki od izraženih stavova tiču se pojedinih, ograničenih životnih sfera i problema, a neki su općenitiji (npr. definicija sreće, pogledi na budućnost). Uzeti svi skupa, ti bi vrijednosni stavovi trebali dati cjelovitu sliku o tome kako Vinogorci vide svoj način života i kako bi on po njihovu mišljenju trebao izgledati.

Pretpostavljam da ću nakon završenog istraživanja (posebno ankete) moći razlučiti tri vrijednosna sklopa: tradicionalni, potrošački i revolucionarno-socijalistički. Za sada mi podaci još ne pružaju mogućnost da o tome sa sigurnošću zaključujem. Zadržat ću se sada samo na nekim aspektima vrijednosne orijentacije Vinogoraca.

Ako netko ostane kod kuće da radi samo kao poljoprivrednik i živi od vinograda, Vinogorci misle da je to nesposoban čovjek ili je loše sreće. Visoko se cijeni bilo kakvo zaposlenje u društvenom sektoru, čak toliko da mladići koji namjeravaju ostati samo na zemlji ne mogu naći djevojku koja bi se za njih udala, već ih moraju nalaziti izvan svoga kraja, čak u Bosni. Djevojka koja bi se udala u jedno od rijetkih posve poljoprivrednih domaćinstava imala bi u stvari manje briga i posla, ali ne bi mogla imati sva ona potrošna dobra koja su simbol dobrog životnog standarda. Nove kuće s kuhinjom i kupaonicom u pločicama talijanskog dizajna (iako se kupaonica, još uvijek upotrebljava samo jednom u tjednu po starom običaju), moderan namještaj, automobili (koje voze isključivo muškarci), televizori, škrinje za zamrzavanje, strojevi za pranje, električni pokrivači (da se zagriju kreveti u novim kućama, gdje sobe, kao i u starima, nemaju predviđeno nikakvo grijanje jer se živi u kuhinji), željezne ograde i balkoni, motori za mladiće, fašnički kostimi »made in Germany« ... sve su to simboli »modernog« kućanstva prema sadašnjem, duboko uvriježenom mišljenju. U isto vrijeme žene srednje i starije dobi nose još uvijek tradicionalnu crno-bijelu odjeću, uz poneke industrijske dodatke, većina radova u vinogradu obavlja se golim rukama i malo se investira u naprednju poljoprivrednu tehniku. Naprotiv, livade i vinograde sve više prodaju »vikendašima«, sjeckajući ih prethodno na male parcele. Novac od takve prodaje često se upotrebljava za kupovinu stana, namještaja ili drugog za mladu generaciju koja se seli u grad.

Na mnogima od vinogorskih bregova teško je uopće vidjeti omladinu srednjoškolske dobi, osim za praznike. Roditelji mnogo toga žrtvuju da bi ih

školovali i tako im omogućili da lakše nađu posao u gradu. Fakultetske diplome više nisu tako velika rijetkost, pogotovo među mladićima.

Novac ima veliku važnost u njihovu svakodnevnom životu. Kao gorljivi i povjerljivi potrošači, koji se preko televizijskih reklama vrlo brzo upoznavaju sa svakim modernim i »naprednijim« potrošnim dobrom, Vinogorci izgleda vjeruju da se novcem može kupiti sve — a često je to i istina. U nekim slučajevima korupcija uopće nije neka »sub rosa«, sakrivena stvar, nego se za nju javno zna i diskutira o tome koliko treba platiti da bi dijete prošlo razred, da se dobije potvrda o bolovanju ili povoljna ocjena nečijeg vina.

Kada se god povede razgovor o budućnosti sela, ljudi više govore o mogućem razvoju turizma, industriji u obližnjim mjestima, izgradnji vikendica i sl. nego u unapređivanju vinogradarstva. Vinogradi su mali i raštrkani, tehnologija obrade zaostala, a financijski rezultati nestimulativni. Zbog toga je obrađivanje vinograda u njihovoj svijesti nespojivo s predodžbom o modernom, dobro stojećem, urbaniziranom domaćinstvu. Generacija koja sada živi u selu »uhvaćena« je čudnom kontradikcijom (koje su mnogi potpuno svjesni): s jedne strane mnogo se investira u podizanje ličnog životnog standarda (posebno u uređivanje kuća), a s druge strane omladinu podstiču da se školuje i da napusti selo. Stanovništvo je u prosjeku sve starije.

Možda će se uskoro nešto početi mijenjati. Nakon svjetske energetske krize već se nagovještava kriza hrane i, svjesne toga, mnoge zemlje počinju sve više pažnje posvećivati razvoju poljoprivrede. I u našem se društvu posljednjih godina počelo više pažnje posvećivati intenzivnijem razvoju ne samo tehnološkog nego i društvenog aspekta poljoprivrede — sistematskim oblicima kooperacije, udruživanju, socijalnoj zaštiti poljoprivrednika itd. Ako se dakle raznim planskim mjerama uspije i vinogradarstvo opet učiniti ekonomski privlačnim, odnosno ako ono uspije ljudima pružiti pristojan i siguran život, prema suvremenim vrijednosnim standardima, ne vidim zašto se i mlada, školovana generacija ne bi vratila (barem djelomično) toj aktivnosti. Konačno, Vinogorje nije na kraju svijeta i njeni su stanovnici jako dobro upoznati sa svime što se dešava i u našem društvu i u čitavom svijetu. Prometne veze, masovni mediji, školovanje i zapošljavanje u društvenom sektoru — sve je to otvorilo mogućnosti za brže oblikovanje novih vrijednosnih stavova. Životni standard u selu raste, a istovremeno san o gradskom sjaju blijedi u svakodnevnom kontaktu s njegovom zagađenošću, pretrpanošću, ludim ritmom ...

Vektori koji su do sada tako odlučno pokazivali da se smjer privlačenja — odbijanja poklapa s onim grad-selo možda su se već pomalo pokolebali. Slutim to po riječima nekih Vinogoraca kojima me pozivaju »na njihov čisti zrak«, na njihove suncem ugrijane brežuljke.

Olga Supek-Zupan

OUTLINE OF A RESEARCH IN A CROATIAN VILLAGE

Summary

This article represents a theoretical and methodological outline of a research undertaken in a village about thirty kilometers southwest of Zagreb. The village is given the pseudonym »Vinogorje«. The major task of the research is to identify different types of exchange that go on within the village, and between the village and the larger society. The concept of »exchange« is taken in both its socio-economic and cultural-symbolic aspects. Since the research has not been completed yet, the present outline represents an »unfinished product«, i. e., it is neither a pure theoretical construct without concrete ties with the reality to be investigated, nor a complete, thought-out interpretation of a facet of contemporary everyday life. It reflects the present stage of the author's experience, generated through a continuous alternation between the phases of empirical research and reflection.

In an attempt to contribute toward the clarification of the relationship between the socio-economic and the symbolic in culture, the author grounds her project on two hypotheses:

1. that the cultural »superstructure« is not just a reflection of »infrastructure«, and that this relative independence makes cultural diversification possible;
2. that the cultural expression of a local community in the moment of investigation is a synthesis of the synchronic and the diachronic; in other words, it is the synthesis of the place, role, and meaning which the locality assumes within larger society, and the historical and cultural heritage — local as well as general.

In accordance with the above hypotheses, the research techniques include both observation of contemporary processes (by the method of participant observation among others) and historical research (in the archives and of already published sources).

Two methodological principles have been respected as much as possible: the distinction between the subject and the object of the research has been diminished, and the illusion about the »objectivity« of the author's interpretation has been abolished. The first is realized through the more or less egalitarian interview situations where the questioning in fact turns into an exchange of experience and views between the researcher and the villager. Also, the research results will be accessible to the villagers (at least to part of them) for criticism. The second is achieved by an explicit exposition of the author's own value orientation and position (so that her interpretation can be put in the proper context), and by an engaged stand toward the cultural phenomena under consideration and criticism of their negative aspects.

The analysis of different types of exchange is undertaken on two levels: the socio-economic and the symbolic, though in reality, of course, in all spheres of human existence these two aspects are inseparable.

The data that have been gathered up to the present are subdivided into four major categories: types of economic relations, groups of people that cooperate in work and exchange labor and services, cases of symbolic behavior and exchange and value statements and orientations. The data are not presented extensively in this article. Rather, the author gives a rough account of what kind of data she has collected in each of the four categories, and provides some typical examples.

The first category discusses cases of cash and non-cash, market and socialist types of exchange and their importance, indicating that some elements of all three economic systems (natural, market and socialist) co-exist in the village today.

The second category includes information on kinship groups, (particularly those which make up work teams), relations between neighbors, and the hamlet and village identity.

Next group consists of data on phenomena which seem to have a more expressed symbolic component, which manifest the village as a social world, past and present, through unique cultural forms and contents. This group is subdivided further into: generalized reciprocity (the flow of presents and services) and ritualized behavior (individual and collective, from personal charms to church ceremonies and the village Mardigras events).

Finally, the last group of data discusses dominant values (normative and actual) as expressed by the villagers and as observed by the author.

TABLA I

Proštenje

Pogled na dio Vinogorja.

Košnja i valjanje sijena nizbrdo uvijek je timski rad

Kod žetve još uvijek vrijedi klasična podjela rada: žene žanju, a muškarci vežu snopove.

Kod svinjokolje pomažu susjedi i samouki seoski mesar.

Na povratku iz crkve u nedjelju prije podne . . .

TABLA IV

DETALJ IZ BERBE

TABLA V

Detalj iz berbe

Svakodnevno treba u vrtu nabrati svježu »burgundu« (stočnu repu) za hranu stoci.

Poslije berbe članovi Dobrovoljnog vatrogasnog društva sakupljaju priloge u mladom vinu

Pogled na seosko groblje za Dan mrtvih.

Pripreme za svadbu: zgotovljena je jedna od svadbenih torti...

Sa posvećenom hranom u košarama, žene žure kući na uskršnju večeru.

Priprema se pokladna povorka.

»Maškare« su spremne da se uključe u povorku.

Lažna svadba pripremljena kao dio pokladnih ceremonija.

Pokladna svadba predstavlja u ovom slučaju model tradicionalne svadbene svečanosti.

Pripremanje modre galice za prskanje vinograda. U pozadini je centar sela.

Foto: Olga Supek-Zupan. Godina snimanja: 1978. (br. 1—13) i 1979. (br. 14—17). Sve fotografije snimljene su u »Vinogorju«, a pohranjene su u fototeci ZIF-a pod inventarskim brojevima 12342, 12863, 12872, 12324, 12136, 12161, 12886, 12849, 12685, 12938, 12107, 12353, 12840, 12987, 12991, 13000 i 13018.

IVA HEROLDOVÁ

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

Obitelj, obiteljski odnosi i obiteljski običaji slavonskih Čeha[1] (istraživanje 1965-69)

Obiteljski je život objektivan pokazatelj akulturacijskih i asimilacijskih procesa enklava i dijaspora. Broj mješovitih brakova i frekvencija jezika koji je u upotrebi svjedoče o stupnju integracije doseljenika s drugačijom etničkom okolinom.

Endogamija pripomaže održavanju etničke homogenosti enklava i dijaspora. Egzogamijom se pojačavaju kontakti između doseljenika i domaćeg stanovništva, potiru se jezične, kulturne, gospodarske i druge (vjerske) ba-

[1] U članku polazim od daruvarskog kraja, gdje Česi tvore enklavu koja je do danas sačuvala etničku specifičnost, izraženu naročito u selima s prevagom stanovnika češkog podrijetla. Za usporedbu navodim neke paralele iz požeškog kraja, bjelovarskog kraja i Moslavine, gdje je kod tamošnjih Čeha došlo do nivelacije etničkih oznaka, do njihove kontaminacije s etničkim posebnostima Hrvata i Srba.

rijere. Raznovrsni etnički utjecaji prodiru u način života ne samo doseljenika nego i domaćeg etnosa.[2] Mijenja se etničko-kulturni profil enklava i dijaspora, ali taj ne zatire razvoj svijesti o etničkoj pripadnosti. Potomci doseljenika koji su se rodili u drukčijem etničkom prostoru poprimaju prije ili kasnije narodnost naroda u kojem žive kao svoju narodnost.

Šezdesetih godina dvadesetog stoljeća slavonski su Česi imali za sobom približno sto godina života među Hrvatima i Srbima. Akulturacija je u njih napredovala toliko da je u dijasporama prešla u asimilaciju. U enklavama je akulturacijski proces tekao polaganije, ali je i u njima očit. Enklave se smanjuju, pretvaraju se u dijaspore (Moslavina, bjelovarski kraj,[3] požeški kraj.) Broj mješovitih brakova odgovara danas prirodnom razvoju etničke skupine koja živi nekoliko pokoljenja u drukčijoj etničkoj sredini. Nakon ekonomsko-društvenog i kulturnog izjednačavanja,[4] uz očuvanje stanovitih etničkih posebnosti, dolazi do sve većeg biološkog stapanja slavonskih Čeha s domaćim narodom. Što se tiče mješovitih brakova, do drugog svjetskog rata bile su češće ženidbe s Hrvatima. Sa Srbima i Srpkinjama Česi i Čehinje žene se i udavaju u većoj mjeri nakon 1945. godine.[5]

Etnička specifičnost očituje se prije svega u jeziku, u kulturi i u etničkoj svijesti. Kod doseljenika dolazi do petrifikacije, ali i do nivelacije etničkih

[2] »Dok je naše stare običaje bilo prekidano sa doseljenjem Čeha u ove krajeve. Čehi su donijeli svoju muziku, svoje običaje, i u ono doba pošto smo se mi igrali uz naše tamburice, i tako oskudno. Česi su došli sa pleh muzikom i počeli plesat u gostionama uz pleh muziku. I tako oni naši stariji, tj. omladina, napuščali svoja kola po dvorištima i po kućama i pristupali s njima u gostione i uz sve one plesove koje su oni donijeli iz Češke. I tako s vremenom na vrijeme naši stari običaji su bili napuščani to jest odpadali, i prešlo se s vremenom na današnje plesove koje i danas imamo u raznim novim ritmovima«. (Ivo Franić, rođ. 1906, Brestovac — vidi: Ivan Ivančan, **Folklor okolice Daruvara i Bjelovara**, rkp. 744, 1965., str. 25, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb).

[3] Bjelovarski kraj ne pripada Slavoniji, ali s obzirom na to da se češka naselja u daruvarskom kraju nastavljaju na češka sela u bjelovarskom kraju, kamo spadaju i neka daruvarska naselja, pojmom slavonski Česi obuhvaćam i Čehe koji žive u bjelovarskom kraju. Otprilike isto tiče se Velike Ludine u Moslavini.

[4] »Što se tiče narodnosti, danas bi teško bilo pogoditi dal je Hrvat, dal je Srbin, dal je Čeh. To se danas nekako spojilo i sleglo u jedan narod. Pjeva se i hrvatski i češki, plešu se većinom ti isti plesovi«. (I. F. — vidi: I. Ivančan, cit. djelo, str. 25).

»U tom pogledu mnogo naučiše starosjedioci od njih. Dok je naš narod puštao njivu na ugaru, dok je po trojaku sijao pšenicu, sada naučio se od Čeha zemlju marljivo gnojiti, mijenjati usjeva, gospodarstvene strojeve nabavljati, pa ide u napredak. Danas već jednako obrađuju, jednako siju a i žanju«. (Mio Ettinger, **Zaisto vrlo poučno (Iz života doseljenika u Hrvatskoj)**, »Katolički list«, 52, Zagreb 1901, str. 47).

[5] Ni ženidbe između Hrvata i Srba nisu bile uobičajene; prepreke je uzrokovala razlika u vjeroispovijedi. »Pred rat je bilo slučajeva udaje djevojke katolkinje za pravoslavca i obrnuto, no to se smatralo za sramotu, roditelji su se bunili, a danas ima više takvih slučajeva i manje roditelji zabranjuju«. (Prema kazivanju Marije Čop, rođ. 1892. u Uljaniku — vidi: Josip Milićević, **Etnološka i folklorna građa daruvarskog kraja, Terenski zapisi iz 1966, 1967. godine**, rkp. INU, br. 785).

znakova. Kod njih se poremećuje ravnoteža među jezikom te kulturnom i etničkom sviješću.

Kako napreduje akulturacija, koliko traje, to ovisi o unutarnjem razvoju pojedinih enklava (dijaspora), već prema tome o kojoj je sredini riječ.

Nosilac etničke specifičnosti u doseljenika je prije svega obitelj. Uloga čeških kulturno-prosvjetnih društava i škola kasnija je i po svojem značenju drugorazredna. Obitelj je čuvar donesenog načina života, kulturnih pojava i navika, gospodarskih iskustava u kojima se isprepleće napredna i regresivna tradicija.

U slavonskih Čeha tuđi etnički utjecaji pokazali su se najprije u jeziku,[6] u autonomiji općine i u uzgoju biljaka. Materijalna kultura, s obzirom na napredniji oblik gospodarstva doseljenika i uopće način njihova života, bila je samo pod neznatnim i djelomičnim utjecajima.[7] Obiteljski život i duhovna kultura najviše su se očuvali od utjecaja tuđe etničke sredine.

U susjedstvu domaćeg stanovništva s primitivnim gospodarstvom preživjeli su u doseljenika neki arhaični oblici načina života, koji su samo polako gubili svoje značenje i smisao. Ali drugi svjetski rat i poslijeratna situacija ubrzali su razvoj u tom smjeru. Iz svakodnevnog života slavonskih Čeha iščezla je većina običaja i vjerovanja, i njihovo čuvanje danas je ograničeno na najstariju generaciju ili na rezidualno područje (Ivanovo Selo). Nasuprot tome, narodni obredi spojeni s ključnim momentima ljudskog života (rođenje, svadba, smrt) i neki godišnji običaji i svečanosti zadržali su do danas svoje značajno mjesto. Iako je i u njima došlo do promjena (promjena funkcije, prevlast forme nad sadržajem), igraju i nadalje važnu ulogu ne samo u životu pojedinaca i sela nego pridonose reprezentaciji češke etničke skupine, posljedica čega je i kulturni pluralizam Slavonije.

Danas je za sve stanovnike Slavonije osnovni oblik obitelji mala, katkada proširena obitelj (roditelji i djeca, odnosno roditelji, djeca te djed i baka), koja je u 19. stoljeću bila karakteristična prije svega za doseljenike, dok je kod domaćeg stanovništva u to doba još uvijek prevladavala zadruga.[8]

[6] Svakodnevni administrativni i trgovački doticaj doseljenika s domaćim stanovništvom iziskivao je ovladavanje njegovim osnovnim rječničkim fondom. S obzirom na različit položaj žena i muškaraca u poljoprivrednoj proizvodnji, muškarci su znatno bolje ovladali stranim jezikom. Žene, posebno u čistim češkim naseljima, prvih su se godina malo družile s Hrvaticama i Srpkinjama. Na istraživanju smo se sreli sa starijim ženama koje ni sada nisu znale tečno hrvatski.

[7] Narodnu arhitekturu istražio je J. Vařeka. Ivančan donosi podatke o nošnji: »Česi su bili obučeni ko i sada. U civilu. Građanski. Kod nas svi tako sada. Ne ćete sada poznati ko je Čeh, ko je Srbin, ko je Hrvat, ko je Mađar u našoj okolici. A Mađari su bili građanski obučeni. A Srbi i Hrvati su bili seljački obučeni i jednako. Muškarci Srbi su nosili gaće, a mi Hrvati nismo«. (Franjo Ribarić, rođ. 1892. u Dežanovcu — vidi: I. Ivančan, cit. djelo, str. 55).

Češki se jelovnik proširio novim jelima, u prvom redu novim plodovima.

[8] Te obiteljske zadruge bile su definitivno ukinute oko 1960. godine. (J. Milićević, cit. djelo, str. 2).

Ti različiti oblici obiteljskog ustrojstva, koji su dolazili do izražaja npr. u podjeli rada među članovima obitelji, u značenju rodbinskih odnosa,[9] u stanovanju, normama ponašanja, u običajima, proizlaze iz drukčijeg stupnja razvoja i bili su jedan od uzroka konfliktnih situacija među doseljenicima i domaćim stanovništvom.

Iz Češke su u Slavoniju odlazile većinom cijele obitelji, a nisu bili rijetki slučajevi da se selila i šira rodbina.[10] Jeftina i plodna zemlja, zbog koje su Česi dolazili,[11] tražila je mnogo radne snage, koju su doseljenici u početku namirivali članovima obitelji i susjedskom pomoći. Tek u kasnijim godinama neki su slavonski Česi upošljavali najamnu radnu snagu iz redova Hrvata i Srba.[12]

Statistički je dokazano da je u prvoj generaciji doseljenika natalitet u pravilu visok. Osim posve ekonomskih razloga (djeca su bila potencijalna radna snaga), brojna obitelj pružala je osjećaj sigurnosti u stranom, nepoznatom prostoru. Prirodni priraštaj umnožavao je broj pripadnika enklava (dijaspore). Kod slavonskih Čeha natalitet je premašivao prosjek župe i u prvim desetljećima našeg stoljeća, znači u generacijama koje su se već rodile u Slavoniji.[13] O posljedicama velikog broja djece u češkim obiteljima govori daruvarski župnik Mio Ettinger: »Da su se Česi ovako u nas održali, pomogli i raširili, doprinijelo je istina tome mnogo njihovo napredno gospodarstvo i marljivost, ali i njihova plodnost. Malo je koja kuća, koja ne bi imala četvero, petero djece, a ne rijetko osmero i desetero. E, pa kad se takovih par familiji useli u naše selo gdje glede djece[14] vladaju stanoviti sistemi i nazori, dakako da će ti doseljenici za desetak godina brojem preteći starosjedioce.

[9] »U odnosu prema rodbini Česi su više kao građani, ne cijene mnogo rodbinu i kumstvo, dok je u Srba i Hrvata obrnuto«. (Mile Kolar, rođ. 1903. u Velikim Zdencima — vidi: J. Milićević, cit. djelo, str. 82).

[10] Pojedinačno dolazili su u prvom redu obrtnici, koje je u češka naselja u Slavoniji doveo njihov obrt.

[11] »Kaže se da je jedna dobra livada postala imanjem jednog Čeha za jednu veliku štrucu bijelog kruha«. (Zvonko Lovrenčević, **O Česima u okolici Bjelovara,** 1965, rkp. str. 4).

[12] Na prijelomu dvadesetih godina posjedovali su Česi u Slavoniji od 2 do 30 hektara, mjestimično i do 40 hektara zemlje. Najviše je bilo onih koji su imali oko 12 hektara. (Jan Auerham, **Československá větev v Jugoslávii,** Praha 1930, str. 202)

[13] J. Auerhan, cit. djelo, str. 248. J. Auerhan citira rad dra Bobinca **Vjenčanje, porod i pomor u kralj. Hrvatskoj i Slavoniji god. 1897. i 1898. po narodnostima,** »Viesnik kralj. zemaljskoga statističkoga ureda u Zagrebu«, knjiga II. Pri ispitivanju brakova Bobinac zaključuje da su najplodniji brakovi slovački, njemački i češki.

[14] J. Auerhan, cit. djelo, str. 284—285.

»Zato je u nekim srpskim selima u daruvarskom kraju bio, kako je već napomenuto, poznat sistem s jednim djetetom ili dvoje djece već potkraj 19. stoljeća. Srpkinje ondje ograničuju porode prije svega zato što žele ostati lijepe, a neke i zato što su komotne, dijete im je na teret. Češke seljakinje iz daruvarskog kraja,

Tako su oni istisnuli grčko istočno žiteljstvo, koje u takvim krajevima očevidno nestaje, Bog dragi, neka zna kamo. Tako stariji ljudi pamte do pred kakovih tridesetak godina čisto pravoslavnih sela, a danas ćeš im kuće na prste izbrojiti.«[15]

Endogamija, koja je prevladavala u češkim seoskim naseljima Slavonije u prvim desetljećima, održavala je zajedno sa sistemom kumstva postojeće rodbinske veze.[16] Za razmjerno kratko vrijeme češka su se naselja počela odlikovati rodbinskom povezanošću. Iz tih je veza proizlazilo održavanje nekih normi konvencionalnog ponašanja.[17] U to se ubrajalo i redovito održavanje običaja, obreda i svečanosti. Razvojem u drukčijem etničkom prostoru eliminirani su mnogi od donesenih običaja i obreda, a iz regionalnih varijanata se uz pomoć učitelja i češkog tiska stvorio njihov današnji oblik (svadba, svibanjske svečanosti). U nekim slučajevima bili su čak uvedeni i posve novi običaji i svečanosti (daruvarské dožínky — daruvarske žetvene svečanosti).

Građa kojom se služim u članku nije starija od pedeset godina. Ne zahvaća, dakle, razdoblje neposredno nakon kolonizacije, nego do izmaka razdoblja adaptacije, a u slučaju Ivanova Sela više od sto godina života slavonskih Čeha u susjedstvu s hrvatskim i srpskim življem. Samo mjestimično sežu usmene obavijesti i pisani izvori na početak ovoga ili svršetak prošloga stoljeća. S obzirom na poznati konzervativizam seoske sredine možemo ipak u nekim slučajevima projicirati sabrani materijal sve do doba odlaska imigranata iz Češke.

Rođenje, ženidba i smrt spojeni su s nizom običaja i obreda. Različiti su samo njihovi oblici i raskoš koja ih prati. I u teškim godinama doseljeništva pozdravljali su slavonski Česi dolazak novorođenčeta, slavili svadbu, rastajali

još kao djevojke radeći od jutra do večeri, ne boje se za svoju ljepotu. I trudnica radi do poroda, a ni nakon poroda dugo ne leži. Česi se ne boje djece. Što više djece, to više radne snage. Za svakog se nađe posla. A češka djeca teško rade od najranije mladosti. Što više djece, to više stjecatelja. Česi si puno ne taru glavu što će biti s djecom. Ni većina njih nije imala ništa, pa ipak žive pristojno«.

J. Auerhana dalje zanima kakvim sredstvima Srpkinje ograničavaju porod. »I kod Srba u daruvarskom kraju bilo je umjetno izazvanih pobačaja. Bilo je zahvata koje su žene provodile na sebi same, a o kojima mi je češki liječnik nastanjen u Hrvatskoj pričao užasne pojedinosti. Mogu samo reći da su (te pojedinosti) bile grozne i užasno primitivne«.

[15] Mio Ettinger, cit. djelo, str. 47.

[16] »Prvih nekoliko desetljeća nakon dolaska u Predavce i okolicu Česi se nisu previše miješali sa starosjediocima, a osobito se nisu ženili ni kumili. Naročito se nisu slagali s pravoslavnim »Vlasima« i Mađarima. Češki mladići najradije su se ženili Čehinjama (ili Moravkinjama i Slovakinjama), a tek onda Hrvaticama. Pri tom nije toliku važnost igrala narodnost koliko vjera. Postupno su se ipak jedni s drugima zbližili i došlo je do tijesnih obiteljskih odnosa«. (Z. Lovrenčević, cit. djelo str. 6).

[17] Na pitanje da li je babinjača mogla na zabavu: »... niti su je pustili, niti se ijedna na to odvažila«. (Anna Fofoňková, rođ. 1901. u Dežanovcu — cit. tekst donosimo u prijevodu. Ur.).

se s umrlim. Ali kako, ne znamo. Analogijom prema banatskim Česima,[18] pretpostavljamo da je to ipak bilo mnogo jednostavnije i skromnije nego u doba kad su se kolonisti razvili u dobro stojeće ratare i obrtnike. Matične knjige reći će nam nešto o dobi zaručnika, njihovu društvenom položaju, o roditeljima, o svjedocima (kumovima), o uzrocima smrti, o starosti umrlih. Službeno obilježje i stanovitu uniformiranost davala je obiteljskim obredima katolička crkva.[19] Svjetovna strana tih obreda i običaja, koji su se odigravali pred očima seoskog kolektiva i u uskom obiteljskom krugu, imala je pak svoju etničku specifičnost s brojnim lokalnim varijantama.

Sastavni dio tradicionalnih obiteljskih običaja su vjerovanja, koja su se u slavonskih Čeha najviše zadržala pri običajima oko rođenja. To je u vezi s ulogom žena, pogotovo starijih, u razdoblju babinja i u prvim djetetovim mjesecima. Na pojedine postupke povezane s vjerovanjima nailazimo češće u obiteljima gdje s mladim supružnicima žive roditelji, a u nekim slučajevima i djed i baka. Ako se vjerovanja još održavaju, mladež ne sprečava njihovo održavanje, niti im se podsmjehuje. Uzima ih za društvenu normu, koja nema štetne posljedice. Kod slavonskih Čeha utječe na održavanje vjerovanja odnos djece prema roditeljima, u kojem se još mjestimično osjećaju patrijarhalni odnosi respekta i poslušnosti.

Istovjetnost ili sličnost mnogih vjerovanja i običaja s običajima i vjerovanjima domaćeg stanovništva u vezi je s nekadašnjom općom rasprostranjenošću iracionalnih predodžaba i magijskih postupaka kojima se služio seoski čovjek.

Sačuvana vjerovanja u kontrastu su s racionalnim načinom gospodarenja,[20] s prosvjetnom djelatnošću čeških društava, škola, tiska, s vjerskom nezainteresiranošću[21] i sa socijalističkom aktivnošću slavonskih Čeha. Još u međuratnom razdoblju u češkim se naseljima vjerovalo u vraćanje mrtvaca (revenanti), u ognjenog muža, strašila (hejzadlo), zmiju-kućaricu i vile.[22] Bilo

[18] O banatskim Česima sačuvala se stara kronika iz šezdesetih godina prošlog stoljeća, koja opisuje početke češke kolonizacije u rumunjskom Banatu. Iz zapisa je očito da se nakon kolonizacije Schönthala (odakle su se Česi zbog nepodnošljivih prirodnih uvjeta selili u okolicu Vršca i Bele Crkve) nisu održavala svatovska veselja, a pitanje je da li je u to vrijeme uopće dolazilo do civilnih i crkvenih ženidaba ili tek do naknadnih potvrđivanja brakova.

[19] Samo malen broj Čeha koji žive u Uljaniku bio je evangeličke vjere.

[20] J. Auerhan, cit. djelo, str. 202—204.

[21] M. Ettinger kaže o Česima da u usporedbi s domaćim Hrvatima i pridošlim Nijemcima i Mađarima »nijesu općenito nabožni ljudi« i napominje da se to tiče osobito onih koji su došli iz tvornica; među njima ima mnogo socijalista i ateista. Neki su čak pretplatnici socijalističkih novina i u gostionicama propagiraju bezvjerstvo. Priljev u crkvu je slab, a među njima nađe se i onih koji na svetke rade u polju. Ipak ističe da i među njima ima dobrih katolika. To je tako kad Česi ne žive izolirano, nego zajedno s ljudima druge vjere i narodnosti, te dodaje da su Moravljani pobožniji od Čeha. (M. Ettinger, cit. djelo, str. 71).

[22] »U vile su vjerovali Hrvati i Srbi a malo Česi.« (J. Milićević, cit. djelo, str. 37).

je to u isto vrijeme kad su na Otkopima (daruvarski kraj) štrajkali češki radnici za povišenje plaća i kad su prvi svjesni Česi stupali u redove KPJ. Među domaćim stanovništvom vjerovanja su bila još raširenija. Zahvaćala su i područje gospodarstva, a nosioci različitih vjerovanja kod Hrvata i Srba u velikoj su mjeri bili i muškarci.[23]

I premda nakon prvoga svjetskog rata u slavonskih Čeha ima sve manje vjerovanja, začuđuje kako su te nazadne tradicije u nekim prilikama donedavno utjecale na seosko stanovništvo, koje im se šutke pokoravalo.

Trudnoća, rođenje, babinje

Na trudnu ženu i babinjaču još se prije drugoga svjetskog rata odnosio niz zabrana, koje su ograničavale kretanje i djelatnost tih žena. Mnoge od tih zabrana održavale su se mehanički; ljudi nisu poznavali njihove uzroke, ali su vjerovali u posljedice koje mogu nastati ako ih se ne pridržavaju. Danas se te zabrane ne ubrajaju u norme konvencionalnog ponašanja seoskog stanovništva. Pridržavaju ih se samo u nekim obiteljima, odnosno samo unutar dijela starijeg stanovništva (žena), koje registrira »narušavanje« tih zabrana.

Trudnica i babinjača nisu smjele na ples ni na svadbu. Vjerovalo se da njihova prisutnost može izazvati tučnjavu ili svađu. Danas ta zabrana, osim iznimno (Velika Ludina, Moslavina), ne vrijedi, pa ipak ako na zabavi ili na svadbi dođe do nekakvog nesporazuma, »kriva« je babinjača ili trudnica. I danas se kaže: »Ako je babinjača ne zabavi, opet će biti bruke«. (Golubnjak, daruvarski kraj). Često je vjerovanje da se trudnica ne smije približiti vatri

»To je govorila i naša mama. Majka, da! Govorila je tu imamo vodu, upravo ovdje malo dolje, tamo je stalno topla voda, zimi se nikad ne smrzava! Uvijek se može grabiti! No i ona... govore da žena u babinjama, kad ima dijete, da ne smije nakon sunčeva zalaska nikamo ići! No, a ona je išla prati. To je bilo nakon svih radova, a ona to nije opazila. Išla je tako prati, došla do te brvi i počela prati. Priđe neka vila, ženska, bijela duga haljina, kose raspletene po leđima, postavila se na drugo brvno i pere. Kako je prala ona, tako i ona druga. Jedna prala, druga je prala. I kaže »već mi idu kose u zrak, već je tama, već je po večernjoj. Kaže, još ću ovaj komadić oprati i idem. Ali došle su četiri i počele plesati kolo pokraj rublja. Ona nije oprala rublje, taj zadnji komad, ostavila je i rublje, i korito, i otišla kući... a one su ostale tamo plesati. — Rekla je da je vidjela kako je imala haljinu bijelu kao tek napali snijeg... a kosu raspletenu po leđima. Rekli smo joj, majko, bit će da ste krivo vidjeli, a ona kaže: Pa nisam spavala, prala sam, to je istina, to sam vidjela. Dosta je ljudi pričalo da su tamo vidjeli vile kako su prale.« (Iz rukopisa Jaromíra Jecha o **Istraživanju slovačkog folklora u daruvarskom kraju u 2. polovici 60-tih godina** — cit. tekst donosimo u prijevodu. Ur.) — J. Milićević, cit. djelo, str. 20. — Usp. E. Schmeeweis, **Serbokroatische Volkskunde**, I. Teil, Volksglaube und Volksbrauch, Berlin 1961, str. 39.

[23] Terensko ispitivanje J. Milićevića, I. Ivančana i drugih.

kako dijete ne bi imalo znak ognja na licu.[24] U Dežanovcu mi je 1967. pričala šezdesetogodišnja A. F. kako se prije dvije godine bojala za trudnu snahu kad je u susjedstvu izbio požar. Snaha, koja je slušala naš razgovor, dodala je: »Ja sam zato radije odmah dodirnula kvaku da se ne bi što dogodilo!«

Prema narodnom vjerovanju babinjača privlači vatru, »vatra ide za njom«, a u slučaju požara njezina prisutnost utječe na širenje požara. »To je čista istina, to nisu nikakve priče, to smo iskusili!« Također ima »moć« odvesti vatru. »Upravo tako kad vidi da je negdje zlo, da vatra zahvaća štagalj, babinjača ide i odvodi onamo vatru; treba joj reći da ide onamo gdje vatra ne može zahvatiti. Samo, jedna je tako umrla, a potom to nijedna nije htjela raditi.« (A. S., Ivanovo Selo). U Brestovcu je pripovijedao sedamdesetogodišnji F. K. kako su dvadesetih godina došli po njegovu majku koja je ležala u babinjama kad je izbio požar u općini. Zahtijevali su od nje da raspusti kose i odvede vatru »na kamenje i pijesak gdje neće praviti štetu«.

Ako se porod još uvijek obavlja kod kuće (sve više žena rađa u bolnici), pri njemu uz babicu pomažu rođakinje i susjede. Od vjerovanja koja su se održala provode se neka samo izuzetno, a da se ne zna njihovo prvotno značenje (na primjer, čuvanje pupkovine,[25] izlijevanje vode nakon prvoga kupanja). Najdulje su se sačuvala vjerovanja koja trebaju djetetu osigurati zdravlje, ljepotu, sreću i ljubav. U obitelji F. S. iz Ivanova Sela zamatali su još pedesetih godina muško novorođenče u suknju, a žensko u muške hlače da bi se sviđali kad odrastu. Novorođenčetu su trljali usnice medom »da bude slatko«, davali mu sisati iz desne dojke da bi od njega postao dešnjak,[26] prvu ošišanu kosu bacali su u grmlje da dijete bude kudravo, po povratku s krštenja polagali su dijete pod stol (odakle ga je podizao otac) da ne bude skitnica. Zabrana rezanja kose i noktiju prije navršavanja prve godine života održala se do drugoga svjetskog rata. Od obrambene magije primjenjuje se još uvijek crvena vrpca, krunica i neke izreke, (božji blagoslov) često potpuno mehanički, bez svijesti o smislu toga čina.

Još na početku četrdesetih godina babinjača u nekim selima daruvarskog područja nije smjela: 1. hodati po polju da ne bi sve potukla tuča, 2. izlaziti od večernje do izlaska sunca da joj netko ne bi zamijenio dijete, 3. ostaviti noću pelene vani da se suše, 4. ići po vodu da bunar ne bi presušio, 5. ići k vatri da dijete ne bi dobilo »oganj«, 6. ići gdje svira muzika i na svadbu da ne bi došlo do svađe, 7. mesti da se djetetu nešto ne bi »pomelo«.[27] Po mišljenju starih žena te zabrane vrijede i dalje, ali ih se ne pridržavaju.

[24] J. Milićević, cit. djelo, str. 19, 77, 95.

[25] J. Milićević, cit. djelo, str. 19.

[26] »Kad se dijete rodi, iz koje mu dojke žena da sisati, postane ljevak ili dešnjak.I ja sam to htjela promijeniti, znate, neka bude pošto-poto dešnjak. Kad se taj rodio, oko tri sata stalno sam mu davala desnu dojku, neka bude dešnjak, ali on tu dojku nije htio, plakao je i plakao, tako sam mu morala dati lijevu. Tu je odmah primio, gušio se koliko je dudao — i ljevak je!« (Marie Soukupová, rođ. 1922. u Ivanovu Selu. — Cit. tekst donosimo u prijevodu. Ur.)

[27] J. Milićević, cit. djelo, str. 20.

Među dužnosti rođakinja, kuma i susjeda ubraja se posjet babinjačama s donošenjem jela i pića. Tradicionalni običaj »nosit do kouta« (ponegdje je uobičajen izraz »u babine«) ne samo da se održao nego se još i razvio. Danas je donošenje što veće količine jela babinjači postalo stvar prestiža. Prije rata nosilo se jelo u korpama na glavi. Nosila se kokošja juha, buhtli, kava, rakija. Danas se nosi cijeli objed: juha, sirovo ili pripremljeno meso (pohano, kuhano), kuhano voće, slatkiši, torte, likeri, rakija. »Prije se u babinje nosilo u dvjema kantama, ali sada, kako je babinje (»kout«) postalo bučno, sama kuma to više ne može nositi, nego uvijek mora povesti nekoga sa sobom.« (A. K., Brestovac). Prema informatorima, Česi su preuzeli nošenje jela u korpama na glavi (danas se nosi u torbama ili u košarama u ruci), kao i izobilje i šarolikost donesenih jela, od domaćeg stanovništva.

Najbogatije babinje (»kout«) nosi kuma, koja »se mora iskazati«. U nekim selima susjede i rođakinje nose jelo do krstitki, a kume i poslije krstitki. Tako su u Ivanovu Selu kume po krstitkama dobivale bogatu »vejslužku« (plaću). Odnosile su je na tanjuriću zamotanu u veliki rubac. Narednih nedjeljâ vraćale bi tanjurić i na njemu donosile darove. Govorilo se: »Ide kuma s tanjurićem«, a to je značilo da nosi darove. U današnje vrijeme to se pojednostavnilo: kume donose darove već o krstitkama, a »plaću« odnose kući u najlonskim vrećicama.

Krstitke su se slavile i još se uvijek u pravilu slave[28] iduće nedjelje po rođenju, a u njima sudjeluju, uz kumove, ostali rođaci, susjedi i znanci. Broj uzvanika ovisi o imutku obitelji i o običajima u pojedinim mjestima. Većinom se na krstitkama okupi tridesetak gostiju, a u Ivanovu Selu i četrdesetak-pedesetak. Dijete ima dvoje kumova — kuma i kumu.[29] Na krštenje ga nosi babica ili kuma. Izbor kumova među slavonskim Česima danas je raznolik. U većini čeških naselja još se uvijek čuva stara navika da se za kumove ne izabiru bračni parovi.[30] U pravilu to su vjenčani kumovi (svjedoci) djetetovih roditelja. Tu naviku preuzeli su Česi od domaćeg stanovništva, jer iz češke građe ne znamo za nju.[31] Ako je na svadbi kuma bila s nevjestine strane, a kum s mladoženjine, prvom je djetetu kuma žena vjenčanog kuma (svjedoka), a kum muž vjenčane kume (svjedokinje). Kod drugog djeteta je obrnuto, tj. kumovi su mu vjenčani kumovi roditelja. Sva djeca imaju, dakle, iste kumove, koji se međusobno izmjenjuju. Službeno, dijete ima dvoje kumova, a zapravo ih ima četvero, jer se i bračni drugovi kuma i kume također računaju za kumove, premda sporedne. Obje kume nose babinjači jelo i oba bračna para daju djetetu, a u nekim slučajevima i cijeloj obitelji, darove.

[28] Kod službenika i funkcionera susrećemo se sada s napuštanjem krštenja. Mjestimično je tradicija ipak tako jaka da se krstitke održavaju, ali znatno nakon djetetova rođenja i u nekom drugom mjestu a ne u onom gdje živi obitelj.

[29] Usp. Karel Fojtík, **Kmotři a kmotry, Československá vlastivěda,** díl III, »Lidová kultura«, Praha 1968, str. 225, 226.

[30] Preuzeto iz kanonskog prava o duhovnom srodstvu.

[31] O teoriji kumstva usp. Zora Apáthyová-Rusnáková, **Kmotrovství** (Metodološka priprema za istraživanje), »Slovenský národopis«, 22, 1974. str. 109—128.

Norme konvencionalnog ponašanja u današnje vrijeme popuštaju, i u nekim naseljima, gdje je kretanje stanovništva veće, za kumove se odabiru rođaci (bratići, sestrične) ili bračni parovi.

Kad se za kumove biraju osobe izvan rodbinskog kruga, rodbinske se veze šire dalje na tzv. fiktivne rođake. Sela su kumstvima tako povezana da je uzajamno oslovljavanje »kmotře«, »kmotřičko« (»kume«, »kumo«), uz oslovljavanje s »susjed«, gotovo jedino koje u njih čujemo (Ivanovo Selo). Ako se biraju rođaci, ne dolazi do daljeg širenja rodbinskih veza. Značenje kumstva ipak slabi jer krvno, odnosno nekrvno srodstvo nadjačava kumovske odnose, što se očituje u frekvenciji oslovljavanja »teta«, »striče«.

U nekim naseljima u daruvarskom području kumstvo se uzvraća.[32] U Ivanovu Selu kumstvo se, dapače, nasljeđuje i po nekoliko generacija. Djeca kumova kumuju djeci bračnog para kojemu su njihovi roditelji bili kumovi. Obitelji su tako kumstvom povezane u nekoliko generacija; razlikuju se stari i mladi kumovi. M. A. iz Ivanova Sela, koja se udala u Lipovac, o tome kaže: »Ja imam sa svoje strane kumove, i muž ima kumove, i oni si kumuju dok žive. Njihova djeca su opet mojoj djeci kumovi, i to se tako stalno veže. Naša djeca opet njihovoj. Tako se ne uzima bilo kakav bratić, kao ovdje u Lipovcu. Ovdje se uzima bratić, sestrična; tamo ne, tamo moraju biti uvijek stari kumovi. Dok su oni živi, dotle su stari kumovi. Djeca međusobno kumuju. Naša Zdenka imala je iz Ivanova Sela (Pemije) kuma, a od njegove (muževe) strane imala je kumu, i tako sada, kad bude išla na krizmu, imat će, kako i spada, kuma iz Ivanova Sela (muža krsne kume). Ne uzima se bilo koja kuma; onoj bi to bila uvreda«.*

Kumovi daju djetetu darove »do vínku«, »do peřinky« (u jastuk, povezaču). Kum daje novac, a kuma djevojčici obično naušnice (»oringlátka«), a dječaku odjeću ili pribor za jelo. U nekim selima kumovi poklanjaju darove i djetetovim roditeljima, a u Ivanovu Selu i cijeloj obitelji. Najviše darivanja ima u Ivanovu Selu, gdje su, kao posljedica izgrađenosti sistema kumstva, i gosti na svadbi bili vrlo brojni.

Ivanovo Selo izmiče prosjeku slavonskih naselja u kojima žive Česi. Najstarije, a uz Češko Selo u Banatu, jedino kolonizacijsko selo, petrificiralo je niz pojava češke narodne kulture. Premda se do danas radi o gotovo endogamnom selu, velik se dio njegovih stanovnika tridesetih godina izjasnio kao

[32] Ivanovo Selo, koje su osnovali češki kolonisti. Domaće stanovništvo nazvalo ga je Pemijom, jer su u njemu živjeli Česi—Pemci.

* »Mám já vod svý strany svoje kmotři a muž má kmotři a ty se kmotrujou, dokud sou. Děti jejich sou zase mým dětem kmotry a to se tak skrz váže. Naše děti zase jejim. Takže se neveme bratranec makar jakej, jako tady v Lipovci. Tady se vezme bratranec, sestřenice, tam né, tam musej bejt furt starý kmotři. Dok sou oni živi, sou starý kmotři. Děti se kmotrujou. Naše Zdeničkа měla z Pémie kmotra a vod jeho strany (manželovy) měla kmotru a tak teď, až pude k biřmování, bude mít, jak to chodí, z Pémie kmotru (manžela křestní kmotry). To se neveme kmotra makar kerá, tamtý by to byla urážka«.

Hrvati.[33] Za takav slučaj, kad stanovništvo sačuva etničku specifičnost u jeziku i kulturi, ali izgubi svijest o svojoj etničkoj pripadnosti, upotrebljava se u stručnoj terminologiji oznaka kulturna enklava. Zahvaljujući kulturno-prosvjetnoj djelatnosti, uspjelo je zaustaviti proces odnarođivanja. Ivanovo Selo do danas je zadržalo posebno mjesto ne samo po arhaičnim pojavama nego i po osebujnom načinu života, što zapažaju i stanovnici okolnih čeških naselja.

Žitelji Ivanova Sela poznati su po cijeloj okolici kao dobri radnici. To su u pravom smislu riječi seljaci, sa svime što je ta oznaka nosila sa sobom u prošlosti. Njihove kuće u usporedbi s onima u drugim češkim naseljima nisu tako moderno opremljene. Blagostanje stanovnika Ivanova Sela nije očito na prvi pogled i izvire prvenstveno iz njihove radinosti i štedljivosti. Seljak u Ivanovu Selu dobro zna vrijednost novca i zna za što ga izdaje. Razmišljao je, na primjer, kada je bila ukinuta željeznička veza s Daruvarom, da li mu se isplati ići autobusom na tržnicu u Daruvar prodavati mliječne proizvode. Radnim danom ne zna za mirovanje, ali nedjeljom i praznikom počiva, a svadbu ili krštenje slavi po nekoliko dana. Da mu svakodnevni posao (hranjenje blaga, spremanje) ne bi onemogućio zabavu, organizira za to vrijeme pomoć. U takvim prilikama ivanoselski seljak zna i potrošiti, i to ne samo na jelo i piće (koje zapravo sam proizvodi) nego i na darove odnosno na novčano darivanje. Ipak, dobro zna da će mu to opet biti vraćeno kad njegova obitelj bude slavila vjenčanje ili krstitke.

Donošenje darova za krstitke svim članovima obitelji dužnost je u Ivanovu Selu ne samo kumova i njihovih bračnih drugova nego i njihovih roditelja, tzv. starih kumova, odnosno čak djeda i bake, koji se također nazivaju starim kumovima. Krstitke tako postaju veliko financijsko opterećenje za obitelj. Godine 1966. unuka V. H. bila je kuma djetetu čijoj je majci bila kumom njezina majka, tj. kćerka V. H. Unukin muž bio je također kum (sporedan). Na krštenje je išla, dakle, kuma s mužem (mladi kumovi), njezini roditelji (stari kumovi), te djed i baka (stari kumovi). Najviše darova dali su mladi kumovi. Muž unuke V. H. (»nepárový kmotr«) dao je 5.000 starih dinara, mlada kuma dala je »u povezaču«: bebi odjeću, djetetovoj braći odjeću, majci za haljinu, ocu košulju, bakama za haljine, djedovima marame, sestrama roditeljâ tkaninu za pregače, braći marame. Krstitke su stajale obitelj unuke V. H. ukupno oko 30 000 starih dinara. Roditelji mlade kume dali su otac djetetu »u povezaču« 2000 starih dinara, a majka bebi i njezinoj braći odjeću, majci za haljinu, ocu košulju, bakama za haljine, djedovima marame, sestrama pregače, braći marame. Krstitke su stajale roditelje mlade kume oko 15 000 starih dinara. Djed i baka mlade kume dali su djetetovoj obitelji: djed, tj. V. H., dao je »u povezaču« 500 starih dinara, baka opet svim članovima djetetove obitelji nekakvu odjeću. Njih su krstitke stajale otprilike 5 000 starih dinara.

M. A., podrijetlom iz Ivanova Sela, kaže nakon petnaestogodišnjeg izbivanja iz rodnog sela: »Znate, strašno je to kad su krstitke u Pemiji (Ivanovo Selo). Naši (njezini roditelji bili su kumovi) morali su prodati kravu. Bilo je to baš

[33] J. Auerhan, cit. djelo, str. 110.

nekako nakon rata. Trebalo je kupiti odjeću, a mora se dati i djetetu »u jastuk« ne samo zlatne naušnice nego i odjeća, jer idu oboje (žena i muž). Krstitke se moraju platiti. Kad opet mama bude išla njihovoj djeci, i ona će morati dati... Uvijek vam se to vraća, kao kad se posuđuje, samo na to nije svatko spreman. — U jastuk se daje novac, priveže se mašnicom, i kad se dijete donese iz crkve i previje se, daje mu se to u jastuk. Koliko se daje? Oni bogatiji poklanjaju i znatne svote, ali, znate, ni siromašniji se ne daju, i oni se žele iskazati, pa makar dali i posljednju kravu iz štale. Majka mora dobiti od kume za haljinu, svima mora dati... Ja sam bila prije dvije godine (1964) u Rastovcu na krstitkama (u susjedstvu Ivanova Sela) kod mojega brata. Bili smo tamo jedan dan, znate koliko je posla u nas u Lipovcu. Ali u Pemiji to se mora održati, baš i da si uzmete stranca. Ovdje to ne ide. Ne mogu reći unaprijed da ću tamo biti dva-tri dana. Išla sam onamo s djecom, a drugi dan on (muž) trebao je doći po mene da ne idemo sami. Poslije toga je morao ići u Zagreb. No u Pemiji se to ne priznaje — tamo ne postoji da se mora nešto drugo. On je tamo morao biti. Karel je došao drugi dan i kaže: »Ja imam sastanak, moram navečer kući!« A oni: »Kakva žurba«? Skočili na njega i da će ga opiti. Tada još nismo imali auto. Imali smo konje i gumenjak (kola). On se nije dao opiti i na sve načine im je tumačio da mora ići. Ali oni... Ispustili su mu gume, ventile, sakrili mu jedan ham, tražio ga je i nigdje ga nije mogao naći. Tako je otišao kući s jednom kobilom i gumenjakom. Kažem ja bratu: »Slušaj, to mu je dužnost. Mora ići!« Ali oni nikako nisu popustili. Brat je pošao za njim — veli, nije mislio da je on takav da bi išao kući. Kumovi (djetetovi roditelji) su se uvrijedili zato što je otišao, što je došao samo na tren, a to da nije ništa. Tamo je takav običaj. Uopće smo se taj put naljutili. Meni to nije bilo ugodno, a ni njemu«.

Na krstitkama se jede, pije, pjeva, pleše, zabavlja. Nekad su se, da vrijeme brže prođe, pojavljivale i maškare, uglavnom Ciganke, koje su proricale budućnost. Spomenuti župnik M. Ettinger primijetio je te običaje uz češke krstitke i kritizirao ih: »Mjeseca rujna vidio sam gdje prolazi jutrom više mamurnih ljudi, dvojica muškaraca obučena u ženske haljine — naše maškare — a sve ih prati neka glazba. Ta su dvojica sa svirkom obišla cijelo selo, a svijet je govorio, da su sinoć slavile krstitke, pa se ovom maškaradom svršavaju. Ponašanje im bilo, moram spomenuti, nepristojno, upravo besramno«.[34]

Usporedimo li građu o kumstvu u slavonskih Čeha i u Hrvata i Srba, pokazat će se neke podudarnosti i neke razlike. Podudarno je poštovanje koje su uživali kumovi u tradicionalnom seoskom prostoru, ali je domaće stanovništvo tome pridavalo znatno veću važnost. »Kumstvo se jako poštivalo, pa kazivačica navodi da joj je majka govorila da treba prolazeći pokraj kumine kuće, pogledati dvorište i pozdraviti iako nikoga nema u dvorištu sa »Hvaljen Isus'«![35] »Česi... ne cijene mnogo rodbinu i kumstvo, dok je u Srba i Hrvata obrnuto.«[36] Svijest o bliskom odnosu djeteta i kumova u slavonskih je Čeha

[34] M. Ettinger, cit. djelo, str. 47.

[35] J. Milićević, cit. djelo, str. 20.

[36] J. Milićević, cit. djelo, str. 82, 113.

još živa. Kuma poklanja kumčetu darove o Uskrsu, Božiću, rođendanu. Ipak, ne brine se o djetetu u slučaju majčine smrti, iako je ta prvotna dužnost kumova Česima još uvijek poznata. Izabirati za krsne kumove djecu vjenčanih kumova, isto kao i nasljeđivanje i vraćanje kumstva, pripadalo je običajima domaćeg stanovništva, pa ako na njih naiđemo kod slavonskih Čeha, riječ je o tuđem etničkom utjecaju.

Dojenačko doba svršava odbijanjem od sise, a na to se odnosi niz običaja i vjerovanja. Doba dokle se dijete doji je različito, ali nisu bili rijetki slučajevi da se dijete odbilo u drugoj ili trećoj godini. Pri odbijanju bio je običaj da se djetetu daje »koza«: u krpicu (maramu, košuljicu) zamotali bi novac (dukat, dinar) ili dugme, dali djetetu i rekli da je »dijete dobilo kozu«. Gdjegdje je bio običaj davati dijete na koji dan iz kuće da se odvikne od majčinih prsiju (Ludina, Moslavina). Odbijanje od sise, prijelaz iz razdoblja dojenčeta u dječju dob, još uvijek je povezano s gatanjem o tome što će biti dijete kad odraste. Na klupu se polože tri stvari: molitvenik, šaka zemlje i novac. Prema tome za čim dijete posegne sudi se hoće li biti svećenik (hoće li voljeti knjige), ili seljak (umrijet će) ili će biti bogato (voljet će novac).

Izbor životnog partnera, svadba

Početna društveno-ekonomska jednakost doseljenika s vremenom se izgubila. Iako socijalne i društvene razlike u prosjeku nisu dosegle onu oštrinu kao u Češkoj, među slavonskim Česima našli su se dvadesetih i tridesetih godina pojedinci koji su posjedovali i do 40 hektara zemlje, a drugi tek nekoliko ara. Bilo je bogatih sela, sasvim zemljoradničkih, s većim brojem imućnih seljaka (Veliki Zdenci, daruvarsko područje) i sela gdje je poljodjelstvo bilo dopuna radu u ribnjacima (Otkopi, daruvarski kraj) i u radionicama.

Prije drugoga svjetskog rata imovinsko stanje imalo je kod poljoprivrednika veliko značenje pri izboru životnog partnera. Visina miraza bila je važna jer je baštinicima omogućavala da otkupe nasljedne dijelove a da pri tom ne opterete posjed. Ženikovim rođacima pomagao je nevjestin miraz da zakupe zemlju, izgrade kuću ili otvore radionicu. Miraz i uopće imovinska pitanja, uključujući i »výměnek« (preseljenje starih u pokrajnju sobu, a u bogatijih u posebnu kuću), fiksirala su se ženidbenim ugovorima, koji su se sastavljali pri prosidbi. Razumsko, praktično gledište je pretezalo, to više što su norme konvencionalnog ponašanja zahtijevale suglasnost i blagoslov roditelja.

Ipak je i među slavonskim Česima ponekad ljubav pobjeđivala bogatstvo. Kad se roditelji ne bi suglasili s izborom svojega sina ili kćeri, svadba je bila kratka, jednostavna, bez sjaja, s malim brojem gostiju. I u domaćeg stanovništva bilo je svadbi bez sudjelovanja nevjestinih roditelja. Njihova je odsutnost bila sastavni dio svadbe nakon tzv. fiktivne ili dogovorene otmice, što je u daruvarskom kraju bilo uobičajeno i nakon 1945. godine.[37]

[37] J. Milićević, cit. djelo, na primjer str. 67—68, 113.

Sadašnje rodbinske prilike slavonskih Čeha, Hrvata i Srba posljedica su promjena u evropskoj obitelji u posljednjih 200 godina. U Jugoslaviji je taj proces započeo još u drugoj polovici prošlog stoljeća a ubrzava se nakon svršetka drugoga svjetskog rata. Zbog različitog vrednovanja rodbinskih odnosa doseljenici i domaći stanovnici osjećali su međusobne razlike s obzirom na obiteljske odnose. Hrvati i Srbi zapažali su kod Čeha gubitak poštovanja, ugleda starijih i obiteljske sloge; Česima su, naprotiv, rodbinski odnosi domaćeg stanovništva izgledali primitivni, s neograničenom vlašću oca i s bespravnim položajem ostalih članova zadruge. Potencijalna obveza da će se u slučaju ženidbe morati podrediti tim patrijarhalnim normama dugo je odvraćala slavonske Čehe da sklapaju brakove s domaćim stanovništvom.

Promjene koje danas proživljava mala obitelj slavonskih Čeha i nisu tako revolucionarne u usporedbi s promjenama patrijarhalne (zadružne) obitelji. Između majke i kćerke koje žive zajedno dižu se danas nepremostive prepreke. Njihove su norme konvencionalnog ponašanja različite. Sedamdesetogodišnja Srpkinja, koja je proživjela pedeset godina u zadruzi i ne zna čitati ni pisati, zamjera svojoj kćeri, učiteljici, što pred mužem brani vlastite nazore, jer je dužnost žene da sluša. Svojega zeta, Čeha, nagovara neka ne dopusti da mu žena proturječi.

Uzroke promjena koje proživljava današnja obitelj, moramo promatrati prije svega u promjeni funkcije obitelji. Temeljna proizvodna funkcija obitelji, koja je još donedavno prevladavala, izgubila je i kod individualnih poljoprivrednika svoje značenje. Zbog ograničavanja zemljišnog posjeda u Jugoslaviji na 17 hektara, djeca prestaju biti potencijalna radna snaga u zemljoradničkoj obitelji. Ona odlaze u zanat, u industriju, u škole, i njihova ekonomska ovisnost o roditeljima popušta. Svojom zaradom raspolažu po vlastitu nahođenju. Osmosatno radno vrijeme, koje vrijedi svuda osim u zemljoradnji, dovodi do toga da poljoprivredno imanje mladima postaje više teret nego prednost. Svjedoci smo pojave da djevojka odbija da se uda za zemljoradnika i traži partnera među gradskim stanovnicima.[38] Slobodno vrijeme, pojam nekad nespojiv s radnim danom zemljoradnika, postaje težnja mladih ljudi na selu, tako da ni predestinirani nasljednik ne želi ostati kod kuće, na gospodarstvu, nego bježi u grad. Rastrganošću individualne obitelji između grada i sela, uvrštavanjem njezinih članova u različite socijalne skupine, olabavljaju obiteljske veze. Status članova obitelji se izjednačuje, djeca ekonomski ne ovise o roditeljima. Roditelji više ne odlučuju o izboru partnera svoje djece, jer ekonomski i društveni interesi gube značenje.

S vremenom su se promijenile i zakonske odredbe i navike u pogledu diobe imetka i oblika nasljeđivanja. U starije vrijeme bilo je kod slavonskih Čeha uobičajeno da svu zemlju nasljeđuje najstariji sin. Od dvadesetih godina zemlja se počela dijeliti i među ostalu djecu, ali sinovi su bili povlašteni u odnosu na kćeri.[39]

[38] »Danas se često dešava da mladić dođe u prošnju, a djevojka ne pristaje jer se ne želi udati za seljaka, nego čeka priliku da se uda u veći grad ili odlazi u Zagreb kako bi se tamo zaposlila i udala«. (J. Milićević, cit. djelo, str. 63).

U usporedbi s Hrvatima i Srbima češka se mladež dvadesetih i tridesetih godina ženila i udavala u zreloj dobi.[40] Mladići odmah po svršetku vojnog roka, između dvadesete i tridesete godine, a djevojke između osamnaeste i dvadesete godine. Nakon drugoga svjetskog rata dob zaručnika bitno je niža.

Danas nije iznimka da se mladići žene prije odsluženja vojnog roka. Oba podatka, kako za starije tako i za novije vrijeme, odgovaraju situaciji u Češkoj.

Većina slavonskih Čeha držala je brak vezom za cijeli život. Taj utjecaj katoličke vjere očit je i u današnjim normama konvencionalnog ponašanja, jer su razvodi na selu još uvijek iznimka i u onih koji ne idu u crkvu.

Češka mladež ima dosta prilike za upoznavanje. Do prvoga svjetskog rata mjesta za upoznavanje bila su u prvom redu čehanje perja, komušanje kukuruza, crkve, plesovi, proštenja, crkveni godovi. Tridesetih godina njima su se pridružila omladinska društva,[41] koja su davala kazališne predstave po selima. Nakon drugoga svjetskog rata mogućnosti za upoznavanje su se proširile migracijom stanovništva, odlaskom mladih na rad i školovanje u grad, rekreacijom, izletima i sl.

Prema demografskim podacima iz tridesetih godina koji se odnose na češku imigraciju, najmanje je mješovitih brakova bilo kod srednje imućnih zemljoradnika, više u obrtnika i radnika. Najviše mješovitih brakova bilo je kod imućnih slojeva.

Ondje gdje su Česi tvorili enklavu bilo je manje mješovitih brakova nego tamo gdje su živjeli u dijaspori. No i u okviru enklava bilo je endogamnih i egzogamnih sela. Ivanovo Selo je bregovitim terenom izolirano od ostalih čeških naselja u daruvarskom kraju. Najbliže naselje je srpsko, pa su prevladavale ženidbe unutar sela.[42] Nasuprot tome, Končanica, najveće češko selo, leži u bliskom susjedstvu češko-srpskog Brestovca; nije čudno što se mladež tih sela posjećivala i sklapala brakove. U susjedstvu čeških i hrvatskih naselja dolazilo je češće do mješovitih brakova nego u susjedstvu sa srpskim

[39] Na primjer, varijanta 1) većinu parcela (dvije trećine, polovicu) dobio je nasljednik, a ostali dio se dijelio među sinove, dok su kćeri dobivale samo miraz i novac; varijanta 2) parcele su se dijelile i među kćeri, ali one su ipak dobivale znatno manji dio nego sinovi.

[40] J. Auerhan, cit. djelo, str. 266.

»Naši mladići u prošlosti su se ženili sa osamnaest — dvadeset godina starosti, često prije vojske, a Česi su se ženili stariji«. (Milićević, cit. djelo, str. 83).

[41] Česi su osnivali po selima tzv. »Besedy« (Besjede), društva sadržaj kojih je bila kulturno-prosvjetna djelatnost u narodnom duhu. Osim tih »Besjeda« za odrasle ustanovili su i »Besídky« (Besjedice) u kojima se sastajala mladež.

[42] »Dotada je bilo nemoguće da mladić dođe npr. u Končanicu ili koje drugo češko selo i snubi djevojku«. (Hana Laušmanová, **Svatba v Ivanově Sele**, diplomski rad obranjen na FF KU, Prag 1967. — (Cit. tekst donosimo u prijevodu. Ur).

selima. Poratna situacija nije narušila samo etnički sklad selâ (reemigracija, migracija), nego je ublažila i dosadašnje etničke (vjerske) zapreke pri sklapanju braka.

Brakovi su se sklapali većinom nakon dvogodišnjeg ili trogodišnjeg poznanstva. U očima seoske zajednice duže poznanstvo smatralo se odnosom koji obvezuje,[43] a ako bi iz bilo kojeg razloga došlo do razlaza, mogućnost djevojčine udaje bila je znatno smanjena.[44] Mogla je računati samo sa starijim mužem, npr. udovcem.[45] Češće su bile ženidbe udovaca nego udaje udovica, jer je osirotjeloj djeci trebalo nadomjestiti majku, a kućanstvu gazdaricu. S gledišta današnje konvencije dulje poznanstvo ne smatra se obvezom, i promjena partnera tolerira se bez ikakvih društvenih sankcija (ograničenje izbora).

S obzirom na promjene koje proživljava današnja jugoslavenska obitelj, upast će nam u oči anakronizam svadbenih obreda koji prate civilno i crkveno vjenčanje. Struktura svadbe, prateće riječi i pjesme, postupak osoba koje u obredu sudjeluju ne odgovaraju ni postojećim društveno-ekonomskim odnosima ni suvremenim međuljudskim odnosima (nevjesta i mladoženja, roditelji i djeca, seljani međusobno). Tradicijski svadbeni ceremonijal čini nam se poput kazališne predstave u nekoliko činova, s prosidbom kao prologom i s prvom posjetom mladog para nevjestinu domu (dobrá vůlě«) kao epilogom. Svi sudionici nastupaju u zadanim ulogama (tome služi i maskiranje i rekviziti), koje propisuje scenarij što ga režira »družba« (čauš, veseljak) uz izdašnu pomoć ostalih svadbenih aktera. Ta »staročeška svadba«, kako je zovu u daruvarskom kraju (već i u nazivu vidi se odnos današnjih stanovnika prema takvoj svadbi), nije jedini oblik svadbe u slavonskih Čeha. Od nje se razlikuje tzv. »moderna svadba«, koja se slavi u uskom obiteljskom krugu, bez tradicijskih običaja, i koja je na selu još uvijek iznimka. Mladi ljudi znaju da bi se novac namijenjen preskupoj staročeškoj svadbi mogao upotrijebiti drukčije, na primjer za uređenje domaćinstva, ali snaga tradicije i norme konvencionalnog ponašanja na selu još su uvijek prejake da bi im se moglo oduprijeti.

Sačuvani zapisi opisuju seosku svadbu srednjih i viših seoskih slojeva (bogate svadbe bile su efektne za opisivanje) kakva se u toku adaptacijskog i akulturacijskog procesa ustalila iz regionalnih varijanata koje su doseljenici donijeli sa sobom. Na njezin današnji oblik utjecali su opisi svadbenih običaja i tekstovi iz knjiga i rukopisnih svezaka, koji su kolali među slavonskim Česima, i upute »kako prirediti staročešku svadbu«, koje su se javljale od dvadesetih godina u novinama »Jugoslávštinski Čechoslováci«, što su izlazile

[43] »Ako je mladić bio u međuvremenu u vojsci, djevojka je rijetko išla na zabave i u pravilu samo s majkom.« (H. Laušmanová, cit. djelo, str. 46. — Cit. tekst donosimo u prijevodu. Ur.).

[44] H. Laušmanová, cit. djelo, str. 46.

[45] H. Laušmanová iz toga zaključuje da se kod nevjeste djevičanstvo doduše nije utvrđivalo, ali se zahtijevalo. (Cit. djelo, str. 46).

u Daruvaru. Ne smije se zanemariti ni djelatnost pojedinaca i samih čauša, koji su imali na brizi organizaciju svadbe, ili učitelja i drugih djelatnika, zanesenjaka »pro národní věc« »za narodnu stvar«.

Staročeški se svadba najčešće naziva »veselka«, a vjenčanje u crkvi »oddavky«. Svadbe slavonskih Čeha održavale su se u kasnu jesen (do adventa) i u doba mesopusta. Danas se svadbe priređuju najčešće posljednjih dana studenog, kada svi zaposleni i škole imaju u povodu Dana Republike dvodnevne praznike, te u drugoj polovici siječnja, u doba zimskih školskih praznika. Utorak,[46] nekad najčešći svadbeni dan (kao i u Češkoj), zamijenjen je nedjeljom, odnosno subotom.

Zapisani opisi čeških svadbi (ako su i zaručnik i zaručnica Česi) pokazuju niz manjih ili većih posebnosti, koje su se u pojedinim selima ili u skupinama susjednih sela ustalile u stanoviti stereotip. Kao primjer navest ću opis današnje svadbe u Ivanovu Selu (kotar Grubišno Polje), koja tvori samostalnu autentičnu cjelinu. S obzirom na nerazvijenost Ivanova Sela možemo pretpostaviti da su utjecaji čeških društava na njezin današnji oblik bili minimalni. U ostalim zapisima mogu se uočiti neki običaji koje današnja ivanoselska svadba gubi (s vremenom su ispušteni ili nikad nisu ni tvorili njezin sastavni dio), premda su sačuvali arhaične elemente ili posebnu društvenu formu.

Ivanoselska svadba odlikuje se u prvom redu svojom dužinom. Dok u drugim selima svadba traje jedan-dva dana, tipična ivanoselska svadba traje četiri dana, mjestimično čak i sedam-osam.[47] Druga njena karakteristična crta jest da se odvija i kod nevjeste i kod mladoženje; obično prva dva dana u nevjestinih roditelja, a druga dva dana u mladoženje. Ako ostane jela, sastaju se gosti još dva dana »na popravky«. Svaki od ova četiri dana ima određeni sadržaj i ustaljeno značenje. Gradacija svadbenog veselja raste i doseže vrhunac obijesnim veselim maškarama s lascivnim scenama. »Čepení«, skidanje vijenca (koji se nekad nadomještao kapom) obavlja se drugi dan. Nevjesta, ako nije skinula vjenčić i svezala rubac, ne ide spavati sa svojim mužem premda su civilno i crkveno vjenčani. To je najvažnije obilježje ivanoselske svadbe, kojim se ona razlikuje od ostalih čeških svadbi u Slavoniji.

Samoj svadbi prethodi »říkání o nevěstu« i »námluvy« (pregovori za nevjestu i prosidba). To su sastavni dijelovi tradicijske češke svadbe, koji u drugim češkim selima u Slavoniji više nisu sačuvani. »Prosidba« je prvi službeni susret roditelja obaju zaručnika. Tada se suglasuju sa ženidbom i razmatraju imovinska pitanja. Na prosidbu mladoženjina obitelj donosi darove. Ženik poklanja nevjesti platno za haljinu, cipele, kombine, rukavice, vjenčić s koprenom. Njegova majka daruje ostalu obitelj.

U objema kućama pripremaju se za svadbu. Vlastitim zalihama jela i pića pribrajaju se i naturalije - maslac, kravlji sir, šećer, jaja, vrhnje, sitnež od pe-

[46] U češkoj narodnoj tradiciji taj se dan smatra sretnim.

[47] Kraće svadbe bile su a) u siromašnim i brojnim obiteljima, b) ako je nevjesta bila u drugom stanju, c) za vrijeme ratova.

radi i sl. koje donose pozvani gosti (tzv. »přídanek«) u razdoblju između četrnaest dana i tjedan dana prije svadbe. Rođakinje i žene iz susjedstva pripremaju jelo nekoliko dana prije svadbe. Svadbeni kolač, po staročeškom »věnec« (vijenac — starija generacija), danas većinom poznati »kuglof«, poče se kod nevjeste i kod mladoženje dan prije svadbe. Od teškog je slatkog tijesta, punjen grožđicama i urešen ukrasima od tijesta. Na kraju prvog svadbenog dana u nesvjeste i navečer trećeg dana u ženika reže se dio kolača — »vejslužka« (plaća, popudbina) za svatove. U subotu, u predvečerje svadbe, slavi se kod nevjeste »ověneček«, rastanak zaručnika sa slobodom.[48] Tada se sastaje uglavnom mladež da s nevjestom i mladoženjom provedu posljednju večer u vezanju vjenčića i ružmarinovih grančica. Djeveruše pletu vjenčić za mladoženju i nevjestu, koje im na vjenčanju stavlja na glavu nevjestina kuma. Ružmarinove grančice vežu ostali prisutni. Prva grančica obilazi cijeli stol. Nevjesta omota grančicu bijelom vrpcom privezanom za donji kraj i preda grančicu mladoženji. On odmata vrpcu i predaje grančicu djeveruši, koja opet grančicu zamata, i tako ružmarin — uz odmatanje i zamatanje — obilazi cijeli stol.[49] Pri tome muzikanti[50] sviraju i pjevaju. Prvo se pjeva »Vila věnec k milování...«[51] Kad su vjenčić i grančice gotovi i stolovi pospremljeni, poslužuje se večera s pićem i crna kava.

Na »ověnečku« prihvaća se funkcije glavni svatovski meštar, kojem se kod slavonskih Čeha kaže »družba«[52] (čauš, veseljak). Na njegovim plećima cijela je organizacija svadbe. Obično to bude stariji oženjen čovjek, blagoglagoljiv i zabavan. Dok se u većini ostalih sela za čauša obično bira čovjek kojem je čauševanje postalo nekom sporednom profesijom, u Ivanovu Selu to je obično netko od rodbine. Opasan je crveno-bijelom vrpcom, a u ruci ima palicu ukrašenu isto takvom vrpcom i ružmarinom.

U nedjelju ujutro mladoženja se rastaje s roditeljima i prima blagoslov. Nevjesta se kiti kod susjeda. Ženik se upućuje iz roditeljskog doma k nevjesti, vođen djeverušama i praćen čaušem, djeverima i sviračima. Putem do nevjeste svira se i pjeva pjesma »Už de ta muzika do dvoru, kam se já sko-

[48] Kad je nevjesta u drugom stanju, »ověneček« se ne održava.

[49] U Dežanovcu je tako nevjestin vjenčić obilazio tri puta oko stola i stalno se vezao i razvezivao. Svaki put kad bi došao do nevjeste polagao joj se na glavu i opet skidao.

[50] Sviraju u sastavu:
1) violina, saksofon, bas, harmonika, gitara
2) dva klarineta, violina, bas-gitara
3) saksofon, truba, violina, bas-gitara.

[51] U tekstu navodim većinom samo početak pjesama. Potpune tekstove navodim u prilogu br. 1.

[52] »Družba« (čauš) veseljak najraširenija je oznaka za glavnog svatovskog meštra u Češkoj. Osim toga naziva, postojali su još i drugi. Pod utjecajem knjige Fr. Vaváka iz 18. stoljeća, u kojoj su zapisani svatovski govori i želje, raširila se oznaka »družba«. Vavákova knjiga je mnogo puta izdavana. Od kraja 18. stoljeća ona daje glavne upute za tok češke svadbe, propisuje govore i čestitke koji se moraju izreći na svadbi.

vám...«. U većini čeških svadbi u Slavoniji, vrata nevjestine kuće nisu zatvorena, a cijelu povorku očekuje nevjestin otac, koji goste pozdravlja i nudi rakijom. Dok gosti doručkuju, nevjesta se kiti kod susjeda, kamo po nju nakon doručka idu djeveri. Čim se nevjesta pojavi na pragu i mladoženja joj preda kiticu, pozdravlja prva djeveruša sve svatove:

Pozdravljam vas, mili gosti, sve skupa,
i kad bi vas bilo ovdje stotinu i više,
sve bih vas lijepo pozdravila,
po kitičcu, po poljubac svima bih dala,
a najviše ženiku i mladoj,
jer imam na svadbi nove cipele.*

Obraća se mladoženji s tanjurićem na kojem je kitica i maramica:

A vi, dragi mladoženjo,
što vam se od tih stvari najviše sviđa:
maramica, kitica ili vaša predraga nevjestica?**

Mladoženja: Sve skupa!

Djeveruša: O to mi se od vas, mladoženjo, sviđa
da od mene sve primate
i ništa ne prezirete;
Vivat, gospodo muzikaši!*

Svirači počinju svirati, djeveruša stavlja mladoženji kiticu u zapučak, predaje mu maramicu, a mladež pribada ružmarinove grančice svim prisutnima. Nakon blagoslova (pjeva se pjesma »Slunce zašlo ha hory, svítí jasně k západu...«) kreće povorka u općinu i u crkvu. Na čelu korača čauš, za njim svirači, pa nevjesta koju vode djeveri, slijede djeveruše s mladoženjom, ostale djeveruše i djeveri, tri para kumova[53] i ostali gosti. Žene drže u ru-

* Vítám já vás, milí hosti, všechny vespolek,
dyby vás tu bylo sto a ještě drobek,
všechny hezky bych vás přivítala,
po kytičce, po hubičce všem bych dala,
panu ženichovi a paní nevěstě nejvíce,
protože mám na svatbě nový střevíce.

** A vy, pane ženichu milý,
co se vám z těhle věcí najlepčí líbí,
ten šáteček, ta kytička, nebo vaše z nejmilejší nevěstička?

* Ženich: Všechno vespolek!
Družička: No to se mi od vás, pane ženichu, líbí,
že šechno ode mne přijímáte
a ničím nepohrdáte,
vivat, páni muzikanti!

[53] Postoje i tri para kumova: za općinu, za crkvu i treći par za svatovski obred u obiteljskom krugu.

kama vrećice s bombonima (prije su na tanjurićima nosile sitne kolačiće, tzv. »metáčky«), koje putem bacaju promatračima. Nevjestini roditelji ostaju kod kuće, baš kao i mladoženjini, koji dolaze tek na objed. Pri odlasku svirači sviraju »Loučení, loučení, jaká to těžká věc...«, »Běžte, koníčky, běžte, bujně poskakujte, a vy, páni muzikanti, pěkně nám zahrajte...«, a putem »Pémijáckej kostelíčku...«. Nakon vjenčanja na općini i crkvenog obreda doprate svirači svadbenu povorku do gostionice uz zvuke pjesme »Krz Pémii cesta ušlapaná...«.

U doba kad se još išlo na vjenčanje u Grurubišno Polje (crkva u Ivanovu Selu sagrađena je 1947. godine) često su svadbenoj povorci postavljali prepreke na putu. Prvotni lanac ili uže, okićeni maramicama i papirnatim nakitom, s vremenom je zamijenjen vatrom, »kresem«. Tek kad bi mladoženja točno odgovorio na pitanje: »Co vezete?« (»Što vozite?«) — »Stav manželský, velebnou svétost« (»Brak, velebnu svetinju«) bili bi svatovi propušteni. »Zatahování« (zaustavljanje) je poznato i na češkom terenu, ali paljenje vatre nije. Najvjerojatnije se radi o lokalnom utjecaju, jer postoje dokazi o paljenju vatre na hrvatskim i srpskim svadbama.

U gostionici gosti plešu sve do objeda. Još prije nekoliko godina bio je običaj da su po goste dolazile kuharice s okićenim kutljačama i varjačama. Naručile su »solo« i pjevale:

Dobar večer, glazbo naša,
zoveme vas k večeri,
kukurice zgotovila
i puran je pečeni.
Tako i vi, mili gosti,
kući se požurimo
da nam puran nepobjegne,
da ga svi ulovimo.[54]

Ponekad su i gosti pjevali kuharicama:

Kuharica pijana, pijana, pijana,
juha nije slana, slana je.

Kuharice su im odgovarale:

Ako nije slana, slana, slana,
samo nek je masna, masna je.

Nakon plesa tjerale su kuharice svatove kuhačama iz gostionice. U novije vrijeme gosti odlaze na poziv čauša (s kuharicama je dogovoren sat kad moraju doći na objed). Na čelu ide čauš, koji daje takt sviračima, slijede mladenci, djeveruše i djeveri te ostali.

Putem se najčešće pjeva »Až pudu z hospody, kdo mě vyprovodí...«. Na pragu mladence pozdravlja kuharica napjevom: »Pochvalen buď Ježíš Kristus, rodičové milí, co sme si dřive slíbili, to sme vyplnili...«.

[54] H. Laušmanová, cit. djelo, str. 86.

Kad se svi gosti skupe i posjedaju k zajedničkom ručku, pozdravlja čauš kraćim ili dužim govorom sve prisutne. Na početku gozbe čauš, preodjeven u kuharicu, razbija tanjur (za sreću). Obično se služe tri obroka (objed i dvije večere), u svakom po nekoliko jela. Pauze između jela i pića ispunjavaju »řeči« (zdravice) čauša, »vinše« (želje) djeveruša, ples i pjesma. Iz sadašnje ivanoselske svadbe izgubilo se »vybírání na střevíc« (biranje cipela) i »dávání do kolíbky« (darivanje u kolijevku), što je bio sadržaj prvog dana svadbe. Ti običaji, pri kojima su se skupljali novci za mladence (za čauša, kuharice, svirače), sada se smatraju prosjačenjem i zato se napuštaju. Darovi (servisi, posteljina, ručnici i sl.) koje su gosti davali »při kolíbce« (kod kolijevke) nose se sada zajedno s »přídanky«.

Kolijevka

Prije ponoći stavile bi kuharice na zdjelu lutku (ili bi na ribež nataknule komad platna) i tako pripremljenu »kolijevku« donijele među goste i pjevale:

Hajaj, dijete, ljuljam te,
tatica ti je na poslu.
Kad tatica dođe, ljuljat će te,
hajaj, dijete.
Kašu sam mu skuhala,
lijepo ga nahranila,
ono stalno plače i neće šutjeti
ne znam što hoće.*

»Kolijevku postave pred mladence i kao prvoga prozovu mladoženju:

Odnesi ti, mladoženjo, do kolijevke,
ti ćeš ljuljati samo malo,
hajaj, ninaj, poljuljaj,
moj zlatni Pepek (ime mladoženje) premili.**

* Hajej, dítě, kolíbám tě,
máš tatíčka na robotě,
až tatíček přijde, kolíbat tě bude,
hajej, dítě.
Kaši sem mu uvařila,
pěkně sem ho nakrmila,
ono stále pláče a mlčeti nechce,
nevím, co chce.

** Pones, ty, ženichu, do kolíbky,
ty budeš kolíbat malý chvilky,
hajej, nynej, zakolíbej,
můj zlatej, Pepíčku roztomilej«.

Mladoženja je morao kao prvi dati »u kolijevku« stanovit iznos, a žene su obilazile ostale goste i svakoga oslovljavale: »Ponesite, kumovi... roditelji, djeveruše itd.... u kolijevku...«. Skupljeni novac su predavale mladencima.[55]

Sada se prvog svadbenog dana uglavnom ne održavaju nikakvi običaji, gosti se oko ponoći razilaze, a djeveruše odvode mladoženju kući. Svirači pritom sviraju »Už je malá chvilka do dne, poť, má milá, doprovoď mě...«.

Drugi dan dopodne sastaju se gosti ponovno kod nevjeste, koja je stalno u bijelom s vjenčićem i koprenom na glavi. Mladoženja također još ima svadbenu kiticu na reveru. Jelo se izmjenjuje s pićem, plesom i pjesmom. Muškarci peku janjce, glavno jelo svadbenog ručka drugog dana. Zabava postaje slobodnija, na repertoaru su pjesme lascivnog sadržaja. Neposredno prije ponoći pojavljuju se prve maškare (solo nastup, igrokazi, na primjer liječnik i pacijent). O ponoći slijedi »čepení« ili »sundávání věnce« (skidanje vijenca).

Mladoženja i mlada sjede na stolici na sredini sobe. Pokraj njih sjedi kuma, svadbeni svjedok iz crkve. Na krilu joj je zdjela u koju su položeni vjenčići vezani na »ověnečku« što su ih zaručnici imali na glavama prilikom vjenčanja. Druga kuma pristupa mladencima i govori:

»Gospođo nevjesto i gospodine mladoženjo,
vaše djevičansko stanje je svršilo, morate se tome pokoriti
i predati nam vjenčić i kiticu.
Nemojte misliti, draga djeco,
da je bračno stanje ružičnjak,
to je trnovit put.

Gospodin Bog je imao jedinog sina, i to razapetoga.
Nije mogao umrijeti lakom smrću,
morao je na sebi nositi još teži križ.
Ja vam želim da budete sretni
i da taj križ nosite zajednički.«*

[55] Sabere se oko 1000 novih dinara.

* Paní nevěsto a pane ženichu,
váš panenský stav se přelomil, musíte se tomu poddati
a věneček a kytičku nám odevzdati.
Nemyslete si, děti drahý,
že stav manželský je zahrada růžová,
to je cestička trnová.

Pánbů měl syna jediného a to ukžižovaného.
Nemoh se svojí lehkou smrtí zemříti,
musel na sobě ještě těžší kříž nositi.
Tak já vám přeju, abyste šťastni byli
a ten kříž abyste spolu snášeli.

Nakon toga skida mladencima djevičanske ukrase, stavlja ih u zdjelu i nevjesti veže maramu. Pri skidanju vjenčića svirači sviraju, eventualno i pjevaju, »V širém poli hruška stojí...« i »Sivá holuběnko, kdes byla...«. Kad se marama sveže, kuma poljubi nevjestu, stavi u zdjelu novac i pleše s nevjestom. Svirači sviraju, a gosti pjevaju:

Već je to napravljeno, već je gotovo,
nekoliko jaja na tavicu, malo masla k tome,
Već, već, već Pepek (ime ženika) je muž,
a Mařenka (ime nevjeste) njegova žena, već je »u marami«.*

(2. varijanta: »prekriva ga perinama« i dodaje se »da joj se ne bi smrznuo«.)

Ili:

Tu ga imaš, moja djevo, tu ga imaš,
gle zeleni vjenčić,
lijepi bijeli rubac,
Tu ti je, moja djevo,
tu ti je, gle!**

Nakon nekoliko taktova pristupa nevjesti druga kuma (zdjelu predaje kumi koja je skidala vjenčić), razvezuje joj maramu i veže nevjesti maramu koju joj je namijenila za poklon. Ljubi je, stavlja novac u zdjelu i pleše s nevjestom. Zatim kumu zamjenjuju roditelji, kumovi, djeveruše, djeveri i ostali gosti. Svi daju novac u zdjelu (najveći novčani dar daju kumovi, do 100 novih dinara, ostali po 10 do 50 novih dinara) a žene još i maramu (nevjesti se skupi 40—50 marama). Posljednji s nevjestom pleše mladoženja.

Nakon plesa pripremaju se mladenci na odlazak u mladoženjinu kuću, kamo su već u međuvremenu otišli roditelji da se pripreme za snahin dolazak.[56] Nevjesta se presvlači u prazničku odjeću, oprašta se s roditeljima (svirači sviraju »Už strojej koně vraný, vokovanej vůz, poť, sedni, má milá, pojedem už; nepudu, až zejtra ráno, vopatruj nás Pánbů, má drahá mámo...«) i u pratnji nekih gostiju i svirača odlazi se k mladoženji. Na rastanku nevjeste s rodnim domom pjeva se pjesma »Loučení, loučení...« ili »Nastokrát

* Už je to udělaný, už je to hotový,
pár vajíček na rendlíček, kousek másla do toho.
Už, už, už, Pepíček je muž,
a Mařenka jeho žena, vona už je vočepená

** Tu ho máš, má panenko, tu ho máš,
hleď zelený věneček,
pěknej bílej šáteček.
Tu ho máš, má panenko,
tu ho máš, hleď!

[56] Nekada odvode nevjestu tek treći dan izjutra. Ako se cijela svadba odvija kod nevjeste, ona odlazi tek posljednjeg dana svadbe. Kad se mladoženja prižnjuje, on moli za prijem nevjestine roditelje. Prvog dana svadbe odvode ga djeveruše kući na spavanje. (H. Laušmanová, cit. djelo).

děkuju svý zlatý matičce...«. Kako se povorka bliži ženikovoj kući, svirači sviraju »Panímámo zlatá, votveřte nám vrata...«. Na pragu pozdravljaju mladence roditelji, nevjesta klekne i moli da je prime: »Maminko, tatínku, přimite mě pod váš krou jako svý vlastní dítě!« (»Majčice, oče, primite me pod vaš krov kao svoje vlastito dijete!«) »Přijmem tě, jen buď dobrá!« (Primam te, samo budi dobra!«) — odgovara mladoženjina majka, cjeliva nevjestu (koja joj ljubi ruku) i oboje blagoslivlja. Za nevjestu je pripremljena iza vrata metla, koju mora spaziti, uzeti u ruku i zamesti da pokaže kako će od nje biti dobra gazdarica. Nevjesta donosi darove mladoženjinoj obitelji. Ti su darovi otprilike jednako vrijedni kao darovi koje je dobila njezina obitelj prilikom prosidbe. Na kraju drugog dana mladenci plešu nekoliko plesova i idu spavati.

Treći i četvrti dan svadbuje se kod mladoženje. Brigu o jelu i svatovima preuzima mladoženjina obitelj. Poslužena jela jednaka su kao prethodnih dana kod nevjeste. Tijekom dana opet dolaze maškare (npr. s igrokazom s »laufrom« — glasnikom — koji nespretnim stihovima kritički šiba pojedine stanovnike Ivanova Sela). Mladoženja i mlada prvi put istupaju kao muž i žena, bez znakova predbračnog statusa i predvode razne radove: metenje, rezanje drva i sl. Zabava se raspojasava i među svatovima se pojavljuje figura »pančete«.[57] Vrhunac četvrtog dana je »strojení kužele (»kićenje preslice«) i povorka maškara. Običaj »strojení kužele« nije zabilježen ni u jednom drugom češkom naselju u Slavoniji. Starija češka etnografska literatura poznaje taj običaj iz sjeveroistočne i istočne Češke. Udate žene davale su ondje nevjestama na dar lan, a na preslicu, koju bi omotale tim lanom, objesile bi svilene marame, ručnike i trake. No iz Ivanova Sela nema vijesti o tome da bi se ovdje održavala ta izvorna forma »strojení kužele« (iako znamo da se ovdje uzgajao lan dulje nego u svim ostalim češkim naseljima u daruvarskom kraju). Sada se pod »strojení kužele« razumijeva navlačenje i vezanje šarenih marama (što je dobila nevjesta prilikom skidanja vijenca) i ručnika (što tvore nevjestin miraz) na štap i palice ukrašene vrpcama, koje nose udate žene na čelu povorke maškara.

U središtu pažnje je maskirana svadba s čaušem, koji umjesto dvobojne vrpce ima slamnati povez. Slamom je ukrašen i šešir. Nevjestu predstavlja visoki muškarac, koji šepa i ima veliki trbuh. I nevjesta ima slamnati šešir, u ruci uvelu kiticu i umotano dijete — lutku. U mladoženju je prerušena mala žena. Pod nosom su joj nalijepljeni ili nacrtani dugi, zavinuti brkovi, a na glavi šešir. Od ostalih maski ističu se »laufr« (muškarac odjeven u preokrenut kožuh s krasnim ovčjim rogovima na glavi), fotograf, liječnik, Cigani, dimnjačari, medvjedi, dječje maškare, lascivne maškare (s naglašenim falusom) i sl. U povorci se nosi figura »pančete«. Putem se maškare zaustavljaju u gostionici ,gdje se pleše kao na pravoj svadbi, zatim idu mladoženji. Maškare mole pristup, a maškarska nevjesta moli da bude primljena. Kuharice izbacuju maškare: »Běžte, vodkaľ ste přišli! My takovou nevěstu nechceme, my už nevěstu máme!« (»Bježite odakle ste došli! Mi takvu nevjestu nećemo, mi već imamo nevjestu!«) Napokon ih ipak puštaju unutra. Žene predaju nevjesti preslicu, maškare plešu na dvorištu i izvode razne lascivne scene.

[57] Drvena figurica s naglašenim falusom, lokalne, hrvatske provinijencije (Grubišno Polje).

Povorkom maškara, pečenjem ovna, plesom, jelom i pićem svadba svršava. Ostane li još uvijek jela i pića, nastavlja se i dalje. U tom su slučaju idući dani svadbenog veselja bez običaja i obreda i pomalo nastupa prijelaz na radne dane. Tjedan dana nakon svadbe slavi se kod nevjestinih roditelja »dobrá vůle« (»dobra volja«).[58] Na proslavu dolaze mladenci s najbližom mladoženjinom obitelji. U prošlosti je to bio prvi nevjestin posjet roditeljima nakon svadbe. Do tada nije smjela posjetiti rodni dom. Ako bi ipak došla, govorilo se da joj se u novom domu ne sviđa i da se išla kući žaliti.

Ivanoselska svadba je najsačuvanija češka svadba koju smo zabilježili kod jugoslavenskih Čeha. U njoj nalazimo elemente zapadnočeške i sjeveroistočne češke svadbe, što odgovara regionalnom podrijetlu prvih kolonista. Međutim, ivanoselska svadba nije puka kontaminacija regionalnih varijanata, nego svadbena cjelina što su je stvorili doseljenici u drukčijem etničkom prostoru. Svadbe u ostalim češkim selima bile su jednostavnije i kraće.[59] Ipak, mnoge su pratili običaji koji zaslužuju pažnju etnologa. Neki od njih zabilježeni su i kod domaćeg stanovništva. Univerzalnost tih običaja proizlazi velikim dijelom iz njihove starine. Etničku specifičnost daje im oblik i uvrštenost u cjelovit svatovski ceremonijal.

(Svatbení věnec) Svadbeni kolač

Među uobičajene znakove svadbe slavonskih Čeha ubrajao se ili se još uvijek ubraja svadbeni kolač (věnec). Spomenula sam svatovske kolače koji su se pripremali u nevjestinoj i mladoženjinoj kući. Uvijek su ih pekli više da bi dostajalo za »výslužku« svim prisutnim uzvanicima. Među njima posebno mjesto zauzimao je (veličinom, ukrasom, značenjem) »věnec« koji je još neposredno prije posljednjeg rata u Končanici, Brestovcu i Dežanovcu pekla nevjestina kuma. Kumin »věnec« bio je velikih razmjera; nije ni stao u otvor krušne peći. Imao je tri sloja; donji sloj je bio pleten od četiri prama, srednji od tri, a gornji od dva. U nj su bili zataknuti drveni štapići, na koje su kuharice nabadale od tijesta oblikovane figurice djece i male pečene kuglice pošećerene ili zamotane u staniol. Cijela gornja ploha bila je ukrašena ružmarinovim grančicama i vrpcama. Kad su na dan svadbe došli po kumu, vijenac je nosio čauš na glavi ili ga je vozila kuma na kolima. Za cijelo vrijeme svatovske gozbe stajao je pred mladencima na stolu. Danas svadbene vijence sve više zamjenjuju torte.

[58] Negdje su i drugi nazivi: popravky, hrách.

[59] Trajanje ivanoselske svadbe bilo je najvjerojatnije pod lokalnim utjecajem; iz daruvarskog kraja imamo podatke da su Srbi i Hrvati držali svadbe i po cijeli tjedan.

Zatvorena vrata nevjestina doma

Vrata su se zatvarala i još se uvijek zatvaraju.

1) **pri dolasku ženika**[60]

Domaćini se pretvaraju da ne znaju zašto dolazi povorka. Na kucanje i lupanje odgovaraju da, a) imaju mnogo posla, b) ne trebaju nikakve pomoćnike jer su pospremili kuću, ovršili žito i sl. Na pitanje zašto dolaze, čauš objašnjava da a) idu po nevjestu, b) po velebnu svetinju, c) traže izgubljenu golubicu.

2) **pri dolasku s crkvenog vjenčanja**

Svadbena povorka traži pristup. Na pitanje što hoće, čauš odgovara da a) vode nevjestu, izgubljenu ovcu, blago, družinu, b) traže posao, prenoćište. Domaćini ih puštaju tek kad čauš (ili ženik) pravilno odgovori da donese »Stav manželský, velebnou svátost« (brak, veliku svetinju). Ova dva običaja, znatno pojednostavljena, još se uvijek drže u nekim selima daruvarskog, bjelovarskog i požeškog kraja.

Otkup nevjeste[61]

Pri dolasku u kuću čauš moli nevjestine roditelje i žene u kući nevjestu za ženika. Oni najprije odbijaju da mu je daju. Tek kad prinese a) tanjur sa slatkišima, b) svatovski kolač (»Pantáto a panímámo, kdybyste mi tu vaši ceru dali za tento boží dar« — »gospodine oče, gospođo majko, da li biste mi dali vašu kćer za taj božji dar?«), oni je privode. Taj običaj, zapisan u međuratnom razdoblju u Slavoniji, više se ne održava.

Lažna mlada[62]

Ženiku umjesto prave nevjeste nude lažnu a) prilikom dolaska u nevjestinu kuću, b) prilikom skidanja vjenčića, c) kao nevjesta maškara. Kod slavonskih Čeha još se uvijek nailazi na sve tri varijante lažne nevjeste. U varijanti a) bila je proširena na lažnog mladoženju (Končanica), koji se nameće nevjesti umjesto pravog ženika.

Skidanje vijenca, skidanje vela

U mnogim selima sačuvao se stari naziv »čepení«, izveden od »čepce« (kapa), koju je kuma stavljala nevjesti na glavu kad joj je skidala vijenac.

[60] E. Schneeweis, cit. djelo, str. 66, 71.
J. Piprek, **Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche**, Stuttgart 1914, str. 127.

[61] J. Piprek, cit. djelo, str. 128.

[62] E. Schneeweis, cit. djelo.

Premda slavonske Čehinje većinom nisu nosile kape jer je oznaka udate žene u njih bila marama, ta se oznaka održala u mnogim mjestima u običaju koji je simbol prijelaza nevjeste u stanje udate žene (Brestovac, Trojeglava, Kaptol). U nizu sela bilo je »čepení« zamijenjeno izrazom »sundávání věnečku« ili »sundáváni šlajeru« (»skidanje vjenčića« ili »skidanje vela«). Prvotno je »čepit« (postupak stavljanja kape nevjesti) bila stvar isključivo udatih žena (Dežanovac, Lipovac prije drugoga svjetskog rata), koje su tim činom primale nevjestu u svoj krug. Sada se to odigrava pred očima svih svatova.

(»Zatahování«) Zaustavljanje svadbene povorke

Spomenula sam pri ivanoselskoj svadbi običaj postavljanja prepreka svatovskoj povorci, koji je poznat s češkog tla pod raznim nazivima. U nekim selima u daruvarskom kraju održavao se prije drugoga svjetskog rata stariji oblik toga običaja. Radilo se o nekim određenim konvencijama društvenog ponašanja seoskog življa. Kad se nevjesta udavala u drugo selo, žene iz njezina sela zaustavljale su svatovsku povorku, a žene s mladoženjine strane morale su od njih otkupiti nevjestu (Dežanovac). Danas se svatovska povorka zadržava kad se vraća kući iz crkve. U nekim selima originalni lanac ili uže zamijenjeni su »krijesom« koji se pali s obiju strana puta kojim prolazi povorka (Veliki Zdenci, Končanica, Ivanovo Selo).

(»Stínání kohouta«) Klanje pijevca[64]

To je stari običaj koji prati veselje posljednjeg dana češke svadbe. Zabilježen je u Dežanovcu i u Gornjem Daruvaru iz vremena oko prvoga svjetskog rata.[65] Na dan kad su išle maškare, vodila je mladež pijevca na užetu na određeno mjesto, gdje mu se sudilo (budio je djevojke kukurijekanjem, slabo se brinuo za kokoši i na kraju bi mu odsjekli glavu cijepom).

»Zavádění dámy«

Pod tim nazivom sačuvao se u Končanici i Brestovcu stari svatovski ples, poznat iz češke literature pod imenom »kotek«[66]. Njime još i danas

[63] E. Schneeweis, cit. djelo, str. 69.

[64] Pojavljuje se u srednjoevropskom materijalu o svadbama i proštenjima.

[65] U Mačinu Brdu, češkom selu u Bosni, taj smo običaj zapisali na proštenju; još se uvijek održava.

[66] Kada se zabava približava kraju, prihvate se svatovi za ruke; predvođeni nekim od mladića provlače se među stolovima poput zmije, zatim kroz druge prostorije i na kraju izađu na ulicu. Još nekoliko puta zaokrenu i zatim se raziđu kućama.

svršavaju sve brestovske i končanićke svadbe. »Zavádění dámy« kulminira i svim svadbama povratnika koji žive u Mišovicama u južnoj Moravskoj, gdje se naselila većina bivših stanovnika Končanice i Brestovca.

Premda se još uvijek održavaju staročeške svadbe, njihov je tok u današnje vrijeme uvelike ujednačen. O organizatorima svadbe (»družba«) i o etničkom osjećaju roditelja znatno ovisi kakav će tok imati svatovsko veselje. Usmjerivač je i današnja norma sačuvanih običaja u pojedinom selu. Ipak, općenito, možemo reći da se svadbeni govori i čestitke skraćuju, (ako se još uopće održavaju), a gubi se i većina onih običaja pri svatovskoj gozbi, koji su bili povezani s ubiranjem novca. Ostaje skidanje vjenčića (jedino se pritom dopušta ubiranje novca), maškare, svatovske pjesme uz određeni obred i neki običaji koji se drže tradicijom (kolijevka, kićenje preslice itd.).

U končeničkoj svadbi došlo je u današnje vrijeme do spajanja raznih svatovskih funkcija. Čauš — »družba« (u tradicionalnoj češkoj svadbi to je bio oženjen čovjek) i djever — »mládenec« (neoženjen, mladoženjin vršnjak, obično njegov prijatelj) zamijenjeni su kumovima — »kumy« (vode nevjestu na crkveno vjenčanje, jedan od njih je svjedok), neoženjenim mladoženjinim prijateljima. Funkcija djeveruša (neudate nevjestine prijateljice) spojila se s funkciojom kume (starija udata žena, obično nevjestina krsna kuma). Umjesto njih nastupaju danas kume — »kumy«, neudate nevjestine prijateljice, koje su partnerice kumova. Kume donose nevjesti torte (mjesto prijašnjeg svatovskog vijenca koji je donosila kuma), vode mladoženju na crkveno vjenčanje, jedna od njih je svjedokinja pri civilnom vjenčanju, o ponoći skida nevjesti vjenčić s velom i veže joj maramu (neudata!). Iz svadbe su nestali svadbeni govori, od nazdravica preostao je poneki torzo što ga recitiraju djeca — djeveruše (nestajanje prvotnog značenja, što je pojava i inače poznata u običajima). Od svih običaja ostalo je pletenje vjenčića, zatvaranje vrata, skidanje vjenčića, lažna nevjesta, pjesme i svatovski ples.

Akulturacija je obostran proces, pri kojem ne samo kraj u koji su se naselili utječe na doseljenike, nego i doseljenici utječu na način života i kulturu domaćeg stanovništva. Prihvaćanje svatovskih običaja od čeških doseljenika zabilježili su kolege iz Instituta za narodnu umjetnost iz Zagreba, koji su istodobno sa mnom istraživali u daruvarskom, bjelovarskom i požeškom kraju. O najkarakterističnijem običaju što se održava na svadbi slavonskih Čeha, tzv. skidanju vijenca, što su ga našli u hrvatskim i srpskim selima u daruvarskom kraju Ivan Ivančan i Josip Miličević zabilježeli su: »Pleše se u svadbi. Sada kada daruju mladu u pola noći skida se vijenac i pleše se s mladom. Svaki koji s njom pleše podijeli joj dar ili u novcu ili nikim drugim stvarima. Valcer, lagani valcer.

To je došlo sa Čehima. Prije toga nije bilo. U Češkim selima ima i posebna pjesma kod toga:

Věnec ti sundáme	(Vijenac ti skidamo
šátek ti dáme	rubac ti dajemo)

To se zove Čepení nevěsty.

To je običaj dok su žene još nosile kapicu zvanu »čepec«. (Ivo Franić, rođ. 1906, Brestovac — I. Ivančan, 1965. godine).[67]

»Po češkom običaju igra po redu s kumom i drugima. To nije kod nas. Česi, oni kad skidaju vijenac, znate, onda ona ide igrati, na primjer tamo kad sjedi kuma, kuma sjedi i drži tanjir. Vi uplatite i idete po nju. Ja otmem od vas. Vi ste uplatili, vi se okrenite, a ja uskočim. Ona pak otme od mene. Tako dugo dok đuvegija ne otkupi. Kad đuvegija otkupi, kad dođe, onda više nema. Onda je gotovo. Skine se vijenac i vrgne rubac na glavu. To kod Srba nije bilo«. (Vaso Krajnović, rođ. 1895., Trojeglava — I. Ivančan godine 1965).[68]

»A da kad se šlajer skidalo u svatovima, svirala se jedna pjesma, na primjer i to je bila polka. Plesali su onda redom kao i danas što je to. Najprije pleso je kum s njome, je li, darovao je na šlajer i pleso je prvi kum, iza njega su se vatili svi ostali svatovi. Darovali su i proplesali sa mladom. Da tako je to bilo. Zadnji je pleso, kad već nikoga nije bilo, onda ju je poveo njezin suprug. Mladu ju je uza da pleše i tako su onda pobjegli. Kao i danas.

A nije bilo u staro doba ovako. U staro doba nije bilo ni šlajera, samo vijenci. Djevojke su imale samo vijenac. Ne, nije se s mladenkom plesalo na šlajer kao danas. Sad ne znam, ja vam ne mogu reći jesu li to Česi ovdje uveli, ali u češkoj svadbi to isto ima. Pa mi tu imamo skoro potpuno sve običaje jednako«. (Savka Sarić, rođ. 1912, Veliki Zdenci — I. Ivančan, 1965).[69]

»Nakon toga mladenka sjedne nasred kuće i kuma joj skine vijenac sa glave te ga stavi na jedan tanjur. Mladenka ustane, kuma sjedne na tu stolicu i drži tanjur s vijencem, a svirači zasviraju te mladenka počne plesati. Svi koji plešu s mladenkom stave novac na tanjur s vijencem«. (Prema navodima Stjepana Horvata, rođ. 1912, Ljubice Horvat, 1908, Milke Kojić, rođ. 1893, Hercegovac — J. Milićević, god. 1966—1967).[70]

»Kod mladoženjine kuće nastavljaju veselje a u ponoći mladoj skinu vijenac i darivaju je 'na vijenac'. Jedna djevojka je tom prilikom dobila 2800 novih dinara, u novcu a uz to veliku vrijednost u robi posteljini, 32 ručnika, nekoliko kompleta posuda itd.« (Marija Čop, rođ. 1892, Uljanik — J. Milićević, god. 1967).[71]

»Srbi su od Čeha uzeli skidanje vijenca pred polazak na spavanje, a skidaju i djeveruše i rodbina. Tom prilikom govore da treba znati da prelazi u drugi, bračni život i da treba da poštuje kuću gdje je došla, da od toga časa zna da nije djevojka. Vijenac skinu rukama i predaju njoj, ona ga spremi uz odjeću s vjenčanja i šlajer«. (Sava Latinović, rođ. 1910, Šibovac — J. Milićević, 1967).[72]

---

[67] Ivan Ivančan, **Folklor okolice Daruvara i Bjelovara,** 1965, rkp. Institut za narodnu umjetnost, str. 30.

[68] I. Ivančan, cit. djelo, str. 75—76.

[69] I. Ivančan, cit. djelo, str. 90.

[70] J. Milićević, cit. djelo, str. 65.

[71] J. Milićević, cit. djelo, str. 18.

[72] J. Milićević, cit. djelo, str. 163.

U terenskim zapisima J. Milićevića zainteresirala me pjesma koju navodi u opisu svadbe iz Uljanika. Nakon roditeljskog blagoslova, a prije odlaska u crkvu, svirači sviraju, a prisutni pjevaju:

Rastanak, rastanak
Al' je to teška vijest
kad se mora odlaziti,
oca, majku ostaviti.[73]

(Kako je to teška stvar,
kad se mora rastajati,
kad se mora rastajati,
ćerka s majčicom.)[74]

Usporedimo taj tekst s tekstom pjesme koja se pjevala u istoj prilici na češkim svadbama u daruvarskom kraju, a poznata je s češkog terena još od početka 19. stoljeća:

Loučení, loučení,
jaká to těžká věc,
dyž se musí rozloučiti
a od sebe odejíti
matiška s ceruškou.

Milićević se u svojoj građi ne bavi pitanjem porijekla zapisanih pjesama. Ne poznajem hrvatski i srpski materijal toliko (ne poznajem ni melodiju pjesme koju je zapisao Milićević) da bih mogla zaključiti o eventualnom preuzimanju češke svatovske pjesme u repertoar domaćeg stanovništva. Više mi je bilo stalo do toga da upozorim (tek usput) na podudarnost tekstova zapisanih pjesama.

Navedeni opisi čeških svadbi tiču se onih slučajeva kad su i zaručnik i zaručnica bili (ili jesu) Česi. Drukčiji tok imale su svadbe ako se radilo o mješovitim brakovima. No i u takvim svadbama zapažaju se promjene ako se zaručnici izjasne svaki za svoju narodnost, karakter svatovskog veselja danas određuje a) narodnost nevjeste (ako je nevjesta Čehinja, svadba se drži po češkom, a ako je Hrvatica po hrvatskom običaju), b) narodnos obaju zaručnika (budući da se svadba održava u objema kućama, obje se obitelji dogovore da će se kod mladoženje poštovati njegova narodnost, a u nevjeste njezina), c) narodnost domaćeg stanovništva (hrvatska ili srpska u onim slučajevima kad češki partner ne inzistira na tome da se poštuje njegova narodnost).

Kao primjer druge varijante, gdje do dogovora prethodno, doduše, nije bilo došlo, ali ga je iznudio tok priprema svatovskog veselja, navodim češko-hrvatsku svadbu održanu 1970. u okolici Nove Gradiške. Mladoženja je bio iz Starog Petrova Sela, a nevjesta Hrvatica iz susjednog sela Štivice. Počelo

[73] J. Milićević, cit. djelo, str. 17.
[74] J. Milićević, cit. djelo, str. 200.

je time što je nevjesta htjela da mladoženja i »kumovi« budu na svadbi opasani »ručnicima«, kako je to običaj na svadbama domaćeg stnovništva. Mladoženjina majka o tome kaže: »Mi nismo htjeli da to stavljaju, ali je ona (nevjesta) počela plakati što će tome reći u Štivici. Sin je rekao: 'A kamo da taj ručnik stavim? Nemam takav džep da ga uguram u nj!' 'Ali ne u džep, to moraš imati preko ramena', rekla je nevjesta. Tako sam i ja molila: 'Ma ostavite te ručnike, samo da kod nje kod kuće ne bude zla!' Skidanje kapice bilo je na našu, po češki. Oni su htjeli da bude po hrvatsku, ali mi ne. Je li nekakva razlika? Jest, i to velika. Ona je htjela da odmah poslije ponoći ode spavati. Ali mi nismo dali. Neka je na nogama, kako to u nas rade, neka se zabavlja! Tako je morala ostati do jutra, i tek su onda išli spavati. A kad je došla k nama, htjela je da joj daju dijete, dječaka, na krilo. Mi ni jednog nismo imali na svadbi, samo takvu veliku curicu, ali ona je htjela dječaka da bude[75] sretna. A kad je došla k nama (primanje u mladoženjinu kuću), na pragu je zapalila svijeću, u ruci je imala jabuku, a u nju zabodene dinare. Jabuku je bacila preda se među mlade, i koja je od neudatih najprije uhvati, također će biti sretna . . .«*

Treća varijanta danas je obična u onim selima gdje Česi tvore manjinu, gdje nema čeških škola, gdje je hrvatski ili srpski postao govornim jezikom, a češki se povukao, gdje se češki osjećaj gubi. Kultura i način života domaćeg stanovništva prodrli su u svakodnevni život čeških stanovnika toliko da se i svadbe održavaju po hrvatskim, odnosno srpskim običajima.

Smrt, pogreb

U slavonskih Čeha zapisali smo i nekoliko običaja i vjerovanja u vezi sa smrću i pogrebom, ali znatno manje nego što J. Milićević navodi u svojoj građi iz daruvarskog kraja u vezi s hrvatskim i srpskim stanovništvom. A i oni koje smo zabilježili opće su poznati običaji i vjerovanja, kako u Čeha,

[75] J. Milićević, cit. djelo, str. 86.
E. Schneeweis, cit. djelo, str. 76.

* »My sme nechtěli, aby to dávala, ale vona (= nevěsta) začela plakat, co tomu řeknou ve Štibici. Syn povíděl: »Kampak já ten ručník dám? Nemám takovou kapsu, abych ho strčil do kapsy«! »Ma né, do kapsy, musíš ho mít přes rameno«, povídá nevěsta. Tak sem pak i já prosila«: Ma, nechte, ty ručníky, jen aby vona neměla doma zle«! Sundávání čepečku bylo po našem, po česku. Voni chtěli, aby bylo po chorvatsku, ale my ne. Jestli je ňáká razlika? Pa je a veliká. Vona chtěla, aby mohla jít hned po půlnoci do komůrky spát. Ale my nedali, ať je na nohou, jak to u nás dělají, ať se baví! Tak musela bejt až do rána a pak šli teprve spát. A dyž přišla k nám, tak chtěla, ať jí daj dítě, chlapce, do klína. My sme žádný neměli na svatbě, jen takovou velkou holčičku, tak sme ji dali neveste do klína, ale vona chtěla chlapce, aby měla štěstí. A když přišla k nám (prijimani do ženichova domu), tak na práhu zapálila svíci a v ruce míle jabko a v něm zatknuty dináry. Jabko hodila pak před sebe mezi ty mladý a kerá z těch svobodnejch ho nejdřív chytí, že my bude šťastna . . .«.

tako i u Hrvata i Srba (zaustavljanje satova, zastiranje ili obrtanje zrcala, polaganje svetih sličica, krunica, eventualno dinara,[76] u lijes).

Pažnju ipak zaslužuju neki društveni običaji o kojima imamo vijesti s početka našeg stoljeća, a koje smo i mi zapisali na terenu.

U kuću žalosti dolaze svaku večer rođaci, susjedi i prijatelji da posjede s mrtvim i rastanu se s njim. (U nekim naseljima taj se običaj napušta). Do ponoći se kod mrtvaca moli; zatim se žene sjećaju mrtvaca ozbiljno i veselo, dok muškarci obično kartaju u pokrajnjoj sobi da im brže prođe vrijeme. Domaćini nude posjetiteljima crnu kavu, »smažinky« (vrsta krafni) i rakiju.

Karakteristična crta čeških pogreba u daruvarskom kraju je limena glazba. U starije doba pratila je sprovode imućnijih Čeha ili mladića i djevojaka. Danas je limena glazba sastavni dio pogreba svakog daruvarskog Čeha. Pogrebi s limenom glazbom svidjeli su se Hrvatima, koji su još prije drugoga svjetskog rata pozivali češke glazbenike na svoje sprovode. Putem na groblje sviraju se uobičajene nabožne pjesme (od čeških narodnih pjesama npr. »Až se začne suchá lipka u Nymburka zelenat...«). Pri spuštanju lijesa u grob glazba najčešće svira »Hřbitove, hřbitove, zahrado zelená...«, »Kde domov můj« (češka narodna himna) i »Spi, Havlíčku, v svém hrobečku...[77] Na hrvatskim pogrebima sviraju se te iste pjesme! Na pogrebu momaka i djevojaka često se svira pjesma »Byla noc, krásná májová...«. Na povratku s groblja glazba svira i koračnice.

Česi iskazuju štovanje mrtvom, te suseljanina i zemljaka sprovodi ne samo selo iz kojega potječe nego i žitelji iz okolice. To spominje i M. Ettinger, koji nam je sačuvao dva opisa čeških pogreba, jedan iz 1901. godine, a drugi iz 1966.

»Naše karmine i u njih su u običaju. Već nekoliko sati prije ukopa sakupljaju se u kući mrtvikovoj susjedi, a ponajprije tzv. »spivaci«, koji će odmah nad lijesom pokojnikovim po malo pijuckajući mrtvaca opjevati. U to bi se vrijeme i drugim sakupljenim u dvorištu podavala flaša s »kožaljkom« (rakijom), koja bi se onda redala od usta do usta. A ukućanka ima brižno paziti, da ne bi kog pridošlicu mimoišla flaša. Kad bi svećenik došao, i dok bi se oblačio, spomenuti »spivaci« pjesmom bi se od pokojnika opraštali, kako je negdje i u nas običaj poslije ukopa. Kad bi svećenik počeo pjevati, stali bi muškarci pred lijesom, a ženske otraga, a pjevači kraj svećenika, te mu odgovarali. Za vrijeme samog sprovoda, kad svećenik otpjeva koju strofu psalma miserere ponavljaju tu strofu pjevajući spomenuti »spivaci« u češkom jeziku. Dakako, da je to većinom loše pjevanje, jer su im grla ohrapavila od pića, pa na koncu, kad već mrtvaca ukapaju, teško im ide. Poslije ukopa opet se u kući mrtvikovoj sakupljaju, tu se nose pune košare kolača, koji se rakijom zalijevaju. Opazit je uopće kod naših Čeha, da svojim seljanima idu

[76] Mrtvom se stavlja novac u lijes da bi otkupio mjesto na groblju.

[77] Češka rodoljubna pjesma, prva polovica 19. stoljeća.

rado i u velikom broju na sprovod.Ako je odličniji koji umro, tad mu mora biti sprovod uz pratnju glasbe« (1901).[78]

»Naši doseljenici Česi osobiti pijetet gajili su prema svojim pokojnicima. Kad bi koji umro, išlo bi mu na sprovod mnogo svijeta, a uglednijem i cijelo selo. Na dan pokopa sakupilo se mnogo svijeta oko pokojnikove kuće. Tada bi limena glazba ušla u sobu gdje je ležao pokojnik, a pjevači bi otpjevali oproštajnu pjesmu. Tada bi zašli u dvorište i nakon što je svećenik izmolio propisane molitve, pristupila bi četvorica jačih muževa, podigla u lijesu ležećeg pokojnika i ponijela prema izlazu. Na samome pragu kućnome čitavim lijesom učinjen je križ i zatim lijes sa pokojnikom iznijet u dvorište. U sprovodu išla bi najprije djeca, zatim muškarci, a pred samim svećenikom pet do šest pjevača, sve već vremešnijih ljudi. Vođa njihov nosio sobom u velikoj koricama rukom pisani tekst pjesama koje će se pjevati. I kad bi svećenik otpjevao kiticu iz psalma: »Smiluj mi se, Bože moj« — odmah za njime isto pjevali. Zatim kada bi kod groba svećenik svršio obred, pojedini bi, bacajući grude zemlje u otvoren grob, šaptali na češkom: Lahka mu bila ova zemlja. Grobove bi održali u najvećem redu, sadeć na njima cvijeće. Imućniji bi kupovali spomenike od kamena, na kojim bi bilo upisano ime i prezime, zatim datum rođenja i smrti, a na podnožju uklesan bi bio na češkom jeziku napis: 'Pokoj vječni daruj mu, Gospodine'. Preko godine često bi pohađali grobove svojih milih i dragih«. (1966).[79]

Kad umre mlad, neoženjen čovjek, priprema mu se pogreb kao svadba. Ako je to djevojka, na čelu ide djever, a ako je mladić, povorku vodi crna djeveruša. Oboje drže u rukama slomljenu svijeću. Slijedi nekoliko parova djeveruša i djevera. Mrtvom se pletu i svadbeni vijenci, koji se bacaju u grob. Nakon sprovoda mladi odlaze na ples u gostionicu, kao na pravoj svadbi. (Taj se običaj još uvijek održava u nekim selima daruvarskog kraja). Ipak zabava ne traje dugo, svega dva do tri sata, na njoj se ne pjeva, samo svira muzika. Poslije sprovoda održava se žalobna gozba (»karmina«, »gozba«, »večera«). Prije drugoga svjetskog rata bio je običaj ići u gostionicu »zapiti kožu mrtvaca«. Taj je običaj iščezao kao nedostojan žalobnog obreda.

* * *

Paralelno s elementima integracije u okviru ekonomsko-društvene strukture SFRJ sačuvala je obitelj slavonskih Čeha (osobito ondje gdje Česi tvore enklavu) neke posebnosti koje proizlaze iz njihova etničkog podrijetla. Na kulturnom planu većina tih posebnosti ovisi o tradicionalnoj narodnoj kulturi. To su prije svega običaji i proslave društvenog karaktera, kako obiteljske, tako i o godišnjacima, u čemu sudjeluje velik dio ili cijelo seosko stanovništvo. Kod njih se još i danas, premda prevladava bilingvizam u kojem dominantnu ulogu sve više igra hrvatski, očituje etnička specifičnost slavonskih Čeha.

[78] M. Ettinger, cit. djelo, str. 48.

[79] M. Ettinger, **Zapisci,** Arhiv INU u Zagrebu, str. 5.

PRILOG BROJ 1

Izabrane svatovske pjesme zapisane kod slavonskih Čeha kronološkim redom svatovskog ceremonijala:

PREDVEČERJE SVADBE PRI PLETENJU VJENČIĆA

1.

Vila vijenac milovanju
zeleni, ružmarinov,
vila, a kad je dovila,
sama za se mislila.

Mislila sam za sebe
da nećemo biti svoji,
mislila sam i mislim,
da te moram ostaviti.

Htjeli ste mi prirediti svadbu
a ja nisam htjela privoljeti,
a sada mi je pripremaju,
ružmarinom kite.

2.

Kupala se nevjestica u vodici studenoj,
dojahao k njoj dragi na bijelom lijepom konju.
Što tu radiš, nevjestice, u toj vodi studenoj,
vijem vijence ružmarina djeverima i čaušu.
Kome ćeš ga, nevjestice, kome ćeš ga darovati,
jedan tebi, drugi sebi, treći čaušu (da me vjerno ljubiš).
Što se ono, srce moje, u polju zeleni,
zeleni se, srce moje, moga oca grašak,
uzmi srp, ja ću košaru, idemo ga sjeći.
Napoj mi, moja najdraža, konja vrana,
a ja ću požnjeti, moja najdraža, zobi zrele.
U svom životu nisam konja držala, konja se bojim,
ali tebi, moj najdraži, konja ću pridržati.

3.

Gospo majko, što radite,
da preda mnom vrata zatvarate,
ja idem k vama, zaista,
da bih dobio vašu kćerku.

Gospa majka gleda s prozora,
bacila mi ključić u šešir,
tu imaš ključ, možeš ući,
možeš si polako otvoriti vrata.

Kad sam počeo otvarati,
čuo sam svoju dragu naricati,
zašto plačeš, naričeš,
kad me ovdje, moja draga, još imaš.

4.

U susjedâ na dvorištu,
rascvjetale se dvije ruže,

tamo utabao Pepek stazicu,
Nanynka tuguje.

Ništa ne tuguj, Nanynko,
ne uzimaj to k srcu,
pogledaj svoj vjenčić,
kako je lijep zelen.

Pogledaj, pogledaj,
kako je lijep zelen
kako na njemu plamte cvjetovi,
već se mora skinuti.

Tko li će ga skinuti ako ne ja,
tko će mi za nj nešto dati,
preporučujem ga Gospodinu Bogu (preporučujem ga gospodinu ocu) on će me za nj blagosloviti (neka mi za nj dade sina.)

1.

Vila věnec k milování
zelený, rozmarýnový,
vila a než dovila
sama sobě myslila.

Myslila sem tolik sobě,
že se nedostanem k sobě,
myslela sem a mýslím,
že tě opustit musím.

Chtěli ste mně svatbu strojit
a já sem nechtěla svolit.
A teď mně ji strojejí,
rozmarýnu kytějí.

2.

Koupala se něvěstička v tej vodičce studený,
přijašil k ní její milý na pěkným bílým koni.
Co tu děláš, nevěstičko, v tej vodičce studený,
viju vínky z rozmarýnky mládencům a družbovi.
Komu ty ho, nevěstičko, komu ty ho daruješ,
jeden tobě, druhý sobě, třetí pánu družbovi (že mě věrně miluješ).
Co se to tam, moje mé srdéčko, v poli zelená,
zelená se, moje mé srdéčko, mého otce hrách,
vem srpeček, já košíček, pudem ho sekat.
Napoj mě, má moje z nejmilejší, koně vranýho,
a já nažnu, moje z nejmilejší, ovsa zralýho.
Jakživa sem koně nedržela, koně se bojím,
ale tobě, ty můj z nejmilejší, koně podržím.

3.

Panímámo, co děláte,
že přede mnou dvírka zavíráte,
já k vám du, vopravdu,
jestli já tu vaši ceru dostanu.

Panímáma z okna kouká,
hodila mně klíček do klobouka,
tu máš klíč, můžeš jít,
můžeš sobě polehounku otevřít.

Když sem počal otvírati,
slyšel sem mou milou naříkati,
proč pláčeš, naříkáš,
dyž mě tady, moje milá, ještě máš.

4.

U sousedů na dvoře,
rozkvetly tam dvě růže,
ušlapal tam Pepíček stezičku,
Nanynka želí tůze

Nic, Nanynko, neželej,
nic si z toho nedělej,
podívej se na ten svůj věneček,
jak je pěkně zelenej.

Podívej se, podívej,
jak je pěkně zelenej,
jak na něm kvítka plápolají,
že už má bejt svedenej.

Kdo ho svede nežli já,
kdo mně za něj něco da,
poručím ho Pánu Bohu, (poručím ho pantátovi,
on mně za něj požehná, ať mně za něj syna dá).

SVADBENI DAN. PUT OD MLADOŽENJE K NEVJESTI.

Kroz Pemiju dug je put, zasađen drvećem,
Sadila ga moja djeva kad je za mnom dolazila.

Sadila ga ružmarinom, lijepom bijelom djetelinom,
i sve to kroz našu ljubav; svoji nećemo biti.

Ja u vojsku, iz vojske kući, ti se još nisi udala,
koga si, moja najdraža, koga si čekala.

Čekala sam, moj Pepeku, čekala sam tebe,
da dođeš iz vojske, da budemo svoji.

Krz Pémii cesta dlouhá, stromkama je sázená,
sázela ji má panenka, dyž tam za mnou chodila.

Sázela ji rozmarýnkou, pěkným bílým jetelem,
a to všechno krz tu naši lásku, že mi svoji nebudem.

Já na vojnu, z vojny domu, ty ses eště nevdala,
na koho si, moje z nejmilejší, na koho si čekala.

Čekala sem, můj Pepíčku, čekala sem na tebe,
až ty přídeš z vojny do civilu, že my svoji budeme.

PRED NEVJESTINOM KUČOM

Već ulazi muzika u dvorište
kamo da se sakrijem, majčice,
u kuću, u kuću, u kuću.

Ako si se htjela sakrivati,
nisi se smjela, moja kćeri,
obećati, obećati, obećati.

Nisam se obećala nego jednom, nego jednome,
moj je dragi došao na vranu konju
iznenada, iznenada, iznenada.

Spremajte, majčice, škrinju, ključ,
vaša kćerka, lijepa lutkica,
odlazi, odlazi, odlazi.

Už de ta muzika do dvoru,
kam se já skovám, moje matičko,
do domu, do domu, do domu.

Dyž si ses ty chtěla skovávat,
neměla si ty, moje ceruško,
slibovat, slibovat, slibovat.

Já sem neslíbila jen jednou, jen jednou,
můj milej přijel na vraným koni
pojednou, pojednou, pojednou.

Chystejte, matičko, truhlu, klíč,
vaše ceruška, hezká panenka,
pude pryč, pude pryč, pude pryč.

DJEVERUŠE POZDRAVLJAJU MLADOŽENJU NA PRAGU

Dobar dan, mladoženjo, tu je vaša nevjesta,
šalje vam lijep darak, ja je služim,
maramicu i kiticu na bijelom tanjuriću,
da joj podate desnu ruku,
desnu ruku podate, župnik će to dokazati,
kad pred oltar kleknete, štolom će vam ruke svezati.

Dobrý den, pane ženichu, tady vaše nevěsta,
posílá vám pěkný dárek, já sem její služka,
šáteček a kytičku na bílým talířečku,
abyste ji dnešního dne podal pravou ručičku,
pravou ruku jí podal, pan farář to dokáže,
až k oltáři přikleknete, štolou vám ruce sváže.

PRIJE BLAGOSLOVA KOD NEVJESTE

Sunce zašlo za gore, svijetli jasno na zapad,
dočekala sam posljednji dan, više neću čekati.

Oca svoga, majčicu, danas moram ostaviti,
Gospodinu Bogu pred oltarom se obavezati.

Svu svjetsku raskoš i djevojačku slobodu,
koju sam voljela, više voljeti neću.

Idem u vrt, gdje su mirisni cvjetovi
koje je Isus Krist zalijevao svojom predragom krvlju.

Oni cvijeće trgaju na glavu mi stavljaju,
a kao znamen krune daju mi vjenčić.

Bogu se prepuštam a s vama tužno opraštam,
mojem ocu i majčici mnogo puta ruke ljubim.

Vi predragi i iskreni, vi predragi roditelji,
Nemojte nada mnom biti srca okorjela.

Padam vam pred noge, molim za blagoslov,
za vaše brižno odgajanje neka vam plati Gospodin Bog.

Moje iskrene drúge, otpratite me do crkve,
tamo ću ostaviti slobodu,

djevojaštvo danas zauvijek moram napustiti,
u božjem domu pred oltarom Bogu se obavezati.

Slunko zašlo za hory, svítí jasně k západu,
dočkala sem poslední den, víc ho čekat nebudu.

Otce svého, matičku, dnes musím opustiti,
Pánu Bohu před oltářem se zavázati.

Všecky rozkoše světský a panenskou svobodu,
kerou sem já milovala, víc milovat nebudu.

Ted pudu do zahrady, kde sou kvítka voňavý,
který Kristus Pán zalejval svoji předrahou krví.

Voni kvítí trhají na mou hlavu stavějí
a na znamení koruny věneček mně dávají.

Bohu se teď odevzdávám a s vámi smutně žehnám,
mému otci a matičce mnohokrát rucelíbám.

Vy rozmilý a upřímný, vy rozmilý rodiče,
jen nade mnou nemějte zatvrzelého srce.

Já k vašim nohám padám, o požehnání žádám,
za vaše věrné vychování zaplať vám to Pán Bůh sám.

Mé upřímné kamarádky doprovoťe mě do chrámu,
tam já nechám svobodu,

stav panenský šak nadycky musím dnes opustiti
v domě božím před oltářem Bohu se zavázati.

PRI ODLASKU IZ KUĆE NA OPĆINU I U CRKVU

Rastanak, rastanak, kako je to teška stvar,
kad se moraju rastati i odvojiti
majčica i kći.

Ne žalostite se, majčice, što ću od vas otići,
jer ću do smrti
ostati vaša kći.

Ne plačem ja zato što od mene odlaziš,
nego mi se srce steže
kako će ti biti.

Kako bi mi i moglo biti nego dobro, moja majčice,
kad sam izabrala što sam sama htjela,
što je tražilo srce.

Loučení, loučení, jaká to těžká věc,
dyž se musí rozloučiti a od sebe odejíti
matička s céruškou.

Nermuťte se, matičko, že já vod vás pryč pudu,
dyť já přece až do smrti
vaše céra budu

O to já nepláču, že ode mne pudeš,
ale to mé srce trápí,
jak se ti povede.

Jakpak by se mně vedlo, dobře, ma matičko,
dyť sem sobě vyvolila, co sem sama míti chtěla,
co žádalo srdéčko.

PUTEM

Trčite, konjići, veselo, obijesno poskakujte,
a vi, muzikaši, lijepo nam zasvirajte,

trčite, konjići, veselo, neka se draga nasmije,
da se sretno vratimo, vjerno nam poželite,

jučer mi je dala poljubac, danas desnu ruku,
gospodin župnik nas očekuje svaki tren.

Běšte, koníčky vesele, bujně poskakujte,
a vy, páni muzikanti, pěkně nám zahrajte,

běžte, koníčky, vesele, ať se milá zasměje,
bysme se šťastně vrátili, věrně nám vinšujte,

včeras mi dala hubičku, dneska už pravou ručičku,
pan falář nás očekává každičkou chviličku.

PUT IZ CRKVE

1.

Kroz Pemiju put je svaki utaban,
kad bi momci smjeli i imali dopuštenje,
tamo je lijepa djevojka.

Ja na nju mislim, ali k njoj ne smijem,
ako mi dade Bog, ja ću do nje dospjeti,
ja ću s njom odspavati.

Do nje sam dospio, s njom odspavao,
ona rano ustala, vrata zatvorila
da tamo s njom ostanem.

Ja tu neću ostati, moram kući
konje upregnuti i odmaršírati
preporučujem te Bogu.

2.

Pemijska crkvice, oko tebe crna šuma,
kad tamo pođem, sjećat ću se
što radi moj dragi danas.

A on ide, ide, ide na vranu konju,
veselo pjeva i pripasuje
na lijevi bok sablju.

Kad je sablju pripasao, na svoj dom je pogledao,
zaplakao, zažalio, zažalio
da je pod njim i konj riknuo.

1.

Krz Pémii cesta ušlapaná všecka,
dyby hoši směli, dovolení měli,
je tam holka hezká.

Já si na ni myslím, ale že k ní nesmím,
dá-li mně to Pánbů, já se k ní dostanu,
já se tam s ní vyspím.

Já sem se k ní dostal a s ní sem se vyspal,
vona ráno vstala, dveře zavírala,
abych tam s ní vostal.

Já tu nevostanu, já musím jít domu
koníčky šírovat a pryč mašírovat
poroučím tě Bohu.

2.

Pémijáckej kostelíčku, vokolo tě černej les,
až tamtudy pudu, zpomínat si budu,
co dělá můj milej dnes.

A on jede, jede, jede na vraném koníčku,
vesele si zpívá a sobě připíná
na levej bok šavličku.

Když šavličku sobě připal, na svůj dům se podíval,
zaplakal, zaželil, zaplakal, zaželil,
až pod ním zařičel kůň.

PRI DOLASKU KUĆI

Lijepa hvala, oče, majko,
što ste davno željeli,
sad je svršeno,
svećenik nam je lijepo govorio,
štolom nam ruke povezao,
da bismo se vjerno ljubili,
to nam je naredio.

Pěkně vám děkuju, pantáto,
též panímámo,
čeho ste si dávno přáli,
již jest dokonáno,
pan páter nám pěkně kázal,
štolou nám ruce uvázal,
bysme se věrně milovali,
to jest nám přikázal.

SKIDANJE VJENČIĆA

1.

Siva golubice, gdje si bila,
da si svoje pepeljasto perje izgubila.

Izgubila sam ga na polju,
i to tebi, moj dobri Pepek, za inat.

Nemoj mi raditi ništa za inat,
nego samo, siva golubice, budi oprezna.

Postavit ću ti ječmeni klas kao zamku,
ulovit ću te, siva golubice, uskoro opet.

Postavit ću ti kao zamku glog,
ulovit ću te, siva, golubice, za nogu.

Postavit ću ti zamku na hrastu,
ulovit ću te, siva golubice, za obje.

Već smo golubicu uhvatili,
taj put su nam muzikanti zasvirali.

Svirajte, muzikanti, veselo,
dok imam svoj zeleni vijenac na glavi.

Kad vijenca više ne bude,
ja ću vam, muzikanti, zahvaliti.

2.

Zahučale gore, zahučale šume,
Gdje ste, moja dobra vremena.
Nanynko, kako si,
imaš lijep vjenčić,
vijenac ćemo ti skinuti,
Pepeka (ime mladoženje) ćemo ti dati,
vidjet ćeš.

A ja se ne bojim
Pepeka dragoga,
ja sam ga uzela
sebi za muža.

Pepeku, kako si,
imaš lijepu kiticu,
kiticu ćemo ti skinuti,
Nanynku (ime nevjeste) ćemo ti dati,
vidjet ćeš.

A ja se ne bojim
Nanynke najdraže,
ja sam je izabrao
za svoju ženu.

1.

Sivá holuběnko, kdes byla,
že si svoje popelavé peří ztratila.

Ztratila sem já ho na poli
a to tobě, můj zlatej Pepíčku, navzdory.

Navzdory ty mně nic nedělej,
jenom ty si, sivá holuběnko, pozor dej.

Naléčím já na tě ječný klas,
chytnu já tě, sivá holuběnko, brzy zas.

Naléčím já na tě na hlohu,
chytím já tě, sivá holuběnko, za nohu.

Naléčím já na tě na dubě,
chytím já tě, sivá holuběnko, za obě.

Už sme holuběnku chytili,
tenkrát sou nám páni muzikanti zahráli.

Hrajte, muzikanti, vesele,
dokud já mám svůj věnec zelený na hlavě.

Až já věnec míti nebudu,
tenkrát já vám, páni muzikanti, děkuju.

2.

Zahučaly hory, zahučaly lesy,
kam ste se poděly, moje zlatý časy.
Nanynko jak se máš,
pěknej věneček máš,
věnec ti sundáme,
Pepíčka (jméno ženicha) ti dáme,
nato se podíváš.

A já se nebojím
Pepíčka milého,
já sem si ho vzala
za manžela svýho.

Pepíčku, jak se máš,
hezkou kytičku máš,
kytku ti sundáme,
Nanynku (jméno nevěsty) ti dáme,
na to se podíváš.

A já se nebojím
Nanynky rozmilý,
já sem si ji vybral
za manželku svoji.

ODLAZAK IZ NEVJESTINE KUĆE K MLADOŽENJI

Sto puta hvala mojoj dobroj majčici,
što me odgajala u rahloj perini,
u rahloj perini, u bijelu jastuku,
ja nisam znala kamo ću dospjeti.
Ja sam dospjela u strano imanje,
sada mi spočitavaju da ništa nije moje,
da ništa nije moje, pa ni ove kokoši,
ja ću se požaliti svojoj dobroj majčici.

Nastokrát děkuju svý zlatý matičce,
že mě vychovala v sýpkovej peřince,
v sýpkovej peřince v bílým povijánu,
já sem nevěděla, kam já se dostanu.
Já sem se dostala do statku cizího,
teď mně vyčítají, že nejní nic mýho,
že nejni nic mýho, ani ty slepice,
já to du žalovat svej zlatej matičce.

PRED MLADOŽENJINIM DOMOM

Dobra majko, otvorite nam vrata,
vodimo vam nevjesticu od suhoga zlata.
Dobra majko, otvorite izbu,
vodimo vam nevjesticu, dobru domaćicu.
Dobra majko, gledajte, što to leži u sijenu
ima cipele i hlače, kotrlja se na mene.

Panímámo zlatá, otevřte nám vrata,
vedeme vám nevěstičku ze samýho zlata.
Panímámo zlatá votevřete síňku,
vedeme vám nevěstičku, dobrou hospodyňku.
Panímámo hlele, co to leží v seně,
má to botky aj kalhotky, koulí se to ke mně.

PRILOG BR. 2

Svatovski govori zapisani u slavonskih Čeha kronološkim slijedom svadbenog ceremonijala.

PREGOVORI ZA NEVJESTU

1. Ženik: Majko, oče, lijepo vas molim da mi date svoju kćerku za ženu.
2. Striče i tetko,večeras bih vas zamolio da mi date vašu kćerku Franciku za ženu.

1. Ženich: Maminko, tatínku, já vás pěkně prosím, jestli byste mně dali vaši ceru za manželku.
2. Strejc a tetka, já bych vás dneska večer prosil, jestli byste mi dali vaši ceu Francku za ženu.«

PROSIDBA

Ženikov otac: Oče, majko, reći ćemo vam zašto smo došli k vama. Znam da to i sami znate. Naš sin je odabrao vašu kćerku za ženu, i mi smo vas došli zamoliti da mu je date.

Nevjestin otac: Mi se s tim potpuno slažemo.

Mladoženjin otac: A sada neka kažu žene imaju li one nešto protiv toga.

Nevjestina majka: Oni su se o tome davno dogovorili, pa se i mi s tim slažemo.

Ženichův otec: Pantáto a panímámo, abysme vám řekli, co sme k vám přišli. Vím, že to víte už sami. Náš syn si vyvolil vaši ceru za manželku a my sme vás přišli poprosit, estli byste mu ji dali.

Nevěstin otec: My se s tym plně skládáme.

Ženichův otec: A teť ať řeknou ženský, esl i nemají něco proti tomu.

Nevěstina matka: Voni se už dávno vořikali, tak mu se s tym taky skládáme.

SVADBENI DAN

Čauš dolazi po mladoženju: Mladoženjo, pozdravlja vas nevjesta i želi da danas dođete, kako ste se dogovorili.

Pane ženichu, skázali vás panna nevěsta pozdravovat a přály by si, abyste na dnešní den se dostavili, jak ste se domluvili.

BLAGOSLOV KOD MLADOŽENJE

1. varijanta

Čauš: Najdraži roditelji, kad je vaš sin po volji božjoj i vašom voljom naumio da od vas ode i stupi u brak, i ja vam od srca smjerno zahvaljujem. Prvo za vaš brižan odgoj, izobrazbu u kršćanskoj vjeri i za sve što je od vas, od roditelja, primio iz prve ruke. Tako dragi sinko, kako si primio život od svojih roditelja, tako si dužan sa svojom ženom da čuvaš njihov život do smrti. Danas stupaš u brak, nisi više mladić, ali ne prestaješ biti sin. Ti i tvoja žena uvijek poštujte i volite svoje roditelje i nikad ih ne zaboravljajte! Tako, dragi sinko, klekni do nogu svojih roditelja i primit ćeš od njih sveti blagoslov. Najdraži roditelji, molim vas da svom sinu date sveti blagoslov.

2. varijanta

Premili roditelji, kad je vaš sin s božjom i vašom voljom naumio da od vas ode i stupi u brak, ja mu želim mnogo sreće i zdravlja, a vas molim da mu date blagoslov. A ti, sinko, klekni i dobit ćeš blagoslov.

3. varijanta

Mladoženja: Roditelji, molim vas za božji blagoslov!

Roditelji: Čuvao te Bog Otac, Sin i Duh Sveti. Neka ti Gospodin Bog dade sreću.

1. varijanta:

Družba: Nejmilejší rodiče, dyž ten váš synek z daru božího s vaší vůlí míní se od vás dodebrati a do stavu manželského stoupiti, tak vám i já srdcem poníženě děkuju. Prvně za vaše starostlivý vychování, ke křesťanské víře vycvičení a všecko, cokoliv jaké co od vás, od rodičů svojich, ze první ruky přijal. Tak pak, milý synku, jak si přijal život od rodičů svojich, tak si povinen se svojí manželkou a do smrti zachovati život jejich. Dnes stoupáš do manželství, přestáváš bejti mládencem, ale nepřestáváš bejti synem. Dycky se tvojí manželkou svoje rodiče ctěte a milujte a na svoje rodiče nikdy nezapomínejte! Tak pak, milý synku, přiklekneš k nohám rodičů svejch a přímeš od nich svaté požehnání. Nejmilejší rodiče, prosím vás vašemu synovi o svaté požehnání.

2. varijanta:

Nejmilejší rodiče, dyž ten váš synek z daru božího s vaší vůlí míní se od vás odebrati a do stavu manželskýho staviti, tak mu i já přeju mnoho štěstí a zdraví a vás prosím synovi o požehnání. A ty, synku, klekni si a dostaneš požehnání.

3. varijanta:

Ženich: Rodiče, prosím vás o boží požehnání!

Rodiče: Žehnej tě Bůh Otec, Syn i Duch svatý. Dej ti Pámbů štěstí.

DOLAZAK U NEVJESTINU KUĆU

Djever:

Dragi roditelji,
i vi skupljeni gosti,
nemojte nam uzeti za zlo
što želimo biti u vašoj kući,
što s ovim mladićem (ženikom)
ulazimo u vašu kuću
i što nam je svirala bučna muzika
na putu k vama.
Jer gospodin mladoženja ima obećan
dragulj vrlo dragocjen,
koji njemu vrijedi više
nego novac na tisuće;
naime, vijenac, znak kreposti,
njegova nevjesta od svoje mladosti,
usprkos drugoga svijeta zavođenju,
sačuvala je za današnje slavlje,
i sada će ga rado
dati mladoženji,
da bi joj ga u nebeskom stanu
pred milostivim jaganjcem
s radosnim svjedočanstvom
vratio u pjesmama anđeoskim,
s kiticom bračnih kreposti.
Htio je izraziti dragocjene zahvale,
poslao je s nama glazbenike.
Gospodin mladoženja je hodio po tom ispraznom svijetu
čeznuo je za uspjehom.
Konačno je u vašem stanu,
milostivom neba sjaju,
našao krasnu perlicu
miomirisnu ružicu —
za nju je došao moliti oca, majku,
da bi mu dozvolili uzeti perlu,
da bi uslišali jaku molbu
i dopustili mu da odvede blaženu ružu.
Kao božji spasitelj kad je visio na svojem križu,

dragu svoju majku,
bolesnu Djevicu Mariju,
stavio je pod zaštitu
miljenika svojega Ivana.

Čauš:

Majko i oče, molim vas da mi date vašu kćerku za ovaj dar (predaje nevjestinim roditeljima svadbeni kolač).

Mládenec:
Rodiče milí,
i vy hosté shromáždění,
nechtějte nám za zlé míti,
že chcem ve vašm domě býti,
že teď s tímto mládencem (ženichem)
do vašeho domu jdem
a že nám hlučná hudba hrála
na té cestě k vám.
Neboť má pan ženich přislíbený
klenot velmi drahocenný,
jehož sobě váží více
nežli penez na tisíce:
totiž věnec, odznak ctnosti,
jeho nevěsta od své mladosti,
navzdor druhého světa svodům
zachovala k dnešním hodům
a nyní jej ráda
panu ženichovi dá,
by jej pak v nebeský stan
před beránkem milostivým,
se svědectvím radostivým
vrátil v písních andělských,
s kytkou ctností manželských.
Chtě vyslovit vzácné díky,
poslal s námi hudebníky.
Pan ženich chodil po tomto svět marném,
toužil po výsledku zdárném.
Konečně pak v tom vašem bytu,
v milostivém nebes svitu
našel krásnou perličku
libovonnou růžičku —
o níž přišel prosit otce, matku,
by mu bylo dovoleno vzít si perlu,
aby uslyšeli prosbu snažnou
a mu odvést dali růži blažnou.
Jako božský spasitel
když byl na svém kříži pněl,
milovanou matku svou,
Pannu Marii bolestnou
miláčkovi svému Janu
odevzdal jest pod ochranu.

Družba:

Panímamo a pantáto, já bych vás prosil, abyste mně tu vaši ceru dali za tento dar.

BLAGOSLOV KOD NEVJESTE

1.

Čauš:

Najdraži roditelji, današnji postupak nije vam tajna, ja kao čauš pitam oca i majku za odgovor da li toj mladoj zaljubljenoj djeci odobravaju da sklope brak?

2.

Najdraži roditelji, kad su vaša djeca s božjom i vašom voljom naumila da danas odu od vas i stupe u brak, ja vam svim srcem smjerno zahvaljujem. Prvo, za vaš brižan odgoj, izobrazbu u kršćanskoj vjeri i za sve što su od vas, svojih roditelja, primili iz prve ruke. Vi pak, dragi supružnici, kako ste primili život od svojih roditelja, dužni ste do smrti čuvati njihov život. Danas stupate u brak, prestajete biti mladić i djevojka, ali ne prestajete biti djeca svojih roditelja. Uvijek svoje roditelje štujte i volite te na njih nikada ne zaboravljajte. Tako, draga djeco, kleknite do nogu svojih roditelja i primite od njih sveti blagoslov. Predragi roditelji, molim vas dajte svojoj djeci sveti blagoslov.

3.

Oče i majko, kad vaša kćerka s vašom voljom klekne pred oltar, čeka je nov život. Ja joj u tom novom životu želim mnogo sreće i zdravlja, a vas molim da ih blagoslovite. Nevjesto i mladoženjo, kleknite i dobit ćete blagoslov!

4.

Oče i majko, dopustite mi da kažem nešto umjesto vaše kćeri, vrednije od svega zlata i srebra, jer njoj osjećaj ne da govoriti.

Družba:

1.

Nejmilejší rodiče, to dnešní řízení vám tajno není, já, jako pan družba, žádám otce a matku o odpověď zda-li témto dvouma mladejm zamilovanejm dítkám do stavu manželského svolujete?

2.

Nejmilejší rodiče, když ty vaše děti z daru božího spolu s váší vůlí míněj se dnes od vás odebrati a do stavu manželského stoupiti, tak vám i já srdcem svým poníženě děkuju. Prvně: za vaše starostlivý vychování, ke křesťanské víře vycvičení, i všecko cokoliv jaké co od vás, rodičů svojich, ze první ruky přijali. Vy pak, milí manželé, jak ste přijali život od rodičů svojich, tak ste povinni až do smrti zachovati život jejich. Dnes stoupáte do manželství, přestáváte býti mládencem a pannou, ale nepřestáváte bejti dětma rodičů svojich. Dycky svoje rodiče ctěte a milujte a na svoje rodiče nikdy nezapomínejte. Tak pak, milý děti, přiklekněte k nohám rodičů svojich s přímite od nich svaté požehnání. Nejmilejší rodiče, prosim vás vašim dětem o svaté požehnání.

3.

Pantáto a panímámo, když ta vaše cera s vaší vůlí dnes před voltář kleká, novej život čeká. Já jí v tom novém životě přeju mnoho štěstí a zdraví a vás prosím o dětenčí požehnání. A ty, ženichu a nevěsto, klekněte si a dostanete požehnání.

4.

Tatíčku a matičko, dovolte mi slovíčko, jež místo cery vaší nad zlato a stříbro dražší, s vroucnou modlitbou promluvit, ani jí nedá mluvit cit.

Nevjesta s mladoženjom: Majko, oče, molimo vas za božji blagoslov.

Nevjestin otac: Daj Bože, kćeri mila, da bi vazda sretna bila. Mili zete, dragi sine, na srce te privijam kao roditelj, blagoslivljam te dušom svom.

Nevěsta se ženichem: Maminko, tatínku, prosíme vás o boží požehnání.

Nevěstin otec: Dejž ti Pánbůh cero milá, abys dycky šťastna byla. Milý zeti, drahý synu, na své srdce tebe vinu, jako vlastní roditelé žehnám tobě z duše celé.

U NEVJESTINOJ KUĆI, POČETAK OBJEDA

Čauš:

Poštovani prijatelji, poštovani kumovi i gosti, kad smo ovo djelo danas tako sretno svršili, dobivši jednu bračnu zajednicu, molim vas da mi, prije no što počnemo blagovati, dopustite da kažem nekoliko riječi. Stavljam na srce mladoženji i nevjesti da te riječi zapamte i da ih prime u srca. Kad je Gospodin Bog stvarao svijet, dobro je znao da će stvoriti čovjeka i da će mu on služiti. I stvorio je čovjeka sebi slična, nadjenuvši mu ime Adam. Pa onda reče: »Nije dobro samotnu čovjeku«. I stvori mu pomoćnicu. Gospodin Bog pustio je na Adama tvrd san i u tom mu je snu izvadio rebro. Iz tog rebra učinio je krasnu ženu, Evu, i dao je Adamu za ženu. Tako je postao prvi bračni par. Toga se sjećamo. A kako su mladoženja i nevjesta svoje ledično stanje promijenili u bračno, ja im umjesto gostiju iskreno želim da u tom stanju, koje su danas preuzeli na sebe, prožive u vjeri, ljubavi i slozi, da uzgoje sretnu djecu i nakon smrti da dospiju u nebeski raj, gdje svadba traje stalno, gdje je najljepši mladoženja, Krist, najdraži Bog.

Zdravica: U zdravlje i za sreću mladoženje i nevjeste iskreno ispijam ovu kapljicu. Muzikaši, svirajte na veselje. Živjeli muzikaši!

Družba:

Vážený přátelé, vážený kmotři a vážený hosti, když mi to dílo dnes tak šťastně vykonali, dovedli sme dnes jeden novej manželskej spolek, já bych vás prosil, dříve než budeme večeřet, abyste mi dovolili, že bych jim řek tady v jednom vinšu několik slov. A kladu na srce panu ženichovi a paní nevěstě, aby si tato slova zaznamenali a přijali jich na svá srce. Když Pánbů ráčil svět stvořiti, tak dobře ráčil uznati, že by von člověka stvořil a ten by jemu sloužil. I učinil člověka k obrazu a podobnosti svému a dal jméno Adam jemu. Pak řekl: Není dobře člověku samotnému, že učiní pomocnici jemu. I dopustil Pámbů na Adama tvrdý sen a v tom snu vyndal z něho žebro ven. Z toho žebra učinil krásnou ženu jménem Evu a dal ji za manželku jemu. Tak povstal první pár manželů. A z toho památka jest. A dyž pán ženich a panna nevěsta svůj svobodný stav proměnili a do stavu manželského vstoupili, já pak namísto hostí vinšuju jim s upřímností, aby v tom stavu, kerý dnes před sebe vzali v víře, v lásce a svornosti přebývali, dítka šťastně vychovali a po smrti se dostali do nebeského ráje, kde ta svatba trvá stále, kde je ženich nejkrásnější, Kristus Pánbů nejmilejší.

Připíjí: Na zdraví a štěstí pana ženicha a paní nevěsty piju tento truneček z upřímnosti. Páni muzikanti hrajte k veselosti. Vivat, páni muzikanti!

ČAUS PREODJEVEN U KUHARICU RAZBIJA TANJUR

1.
Čujte, gospodo gosti, oprostite, sedam godina služio sam kod volova, a sada su od mene načinili kuharicu da služim kod stola; a ja bih s tim bum o štagalj.

2.

No ja, hvala Bogu, znam služiti kod stola,
jer sam sedam godina služio kod volova,
bio sam i u Pragu kraj nekakve Jeníčkove Lhote
tri sam godine tamo popravljao cipele,
imao sam tamo još jednu službu,
bio sam drogerist;
kad sam istovarivao robu,
svatko si je izdaleka čepio nos.

1.
Poslyšte, páni hosti, promiňte mně, sedum let sem sloužil u volů a tu mě dali tady za kuchařku ke stolu a já bych s tím křáp o stodolu.

2.

Dyk já taky snad umím sloužit u stolu,
dyk sem sloužil sedum let u volů
byl sem taky v Praze u ňáký Jeníčkovy Lhoty,
tři léta sem tam spravoval boty,
měl sem tam eště jednu službu istou
byl sem tam materialistou,
dyž sem to ze susu skládal,
každej si zdaleka nos zacpával.

ČESTITKE DJEVERUŠA

1.

Čujte, gospodo gosti, malo, maličko,
neka bude tišina
da mogu s nevjestom i mladoženjom
progovorit riječ.
Tako, gospodine mladoženjo, tu imate nevjestu,
prekrasnu ružicu,
ta ružica ubava
od Boga suđena, da vam bude uvijek mila.
A ti, nevjestice, što si tražila,
to si i dočekala,
krasnog mladoženju, ljepšeg od sunca,
njega uzmi, njega od srca ljubi!
Čujte, gospodo gosti,
moramo poželjeti mladom paru zdravlja i sreće,
da se ljube.
Svatko tko stupa u brak,
najprije se ražalosti,
dođe briga,
utekne sloboda i mladost.

Zato se morate voljeti,
a ne goniti se u vrt.
Stara poslovica kaže:
svaka žena muža popravi,
ako ovaj dođe iz gostionice,
neka ga dočeka s poljupcem
i pečenom kobasicom,
zato je on mora voljeti,
ne za drugom hoditi,
na druge biti ljubomoran i druge ljubiti.
Stoga želim mladom paru
da se na me ne ljuti
što sam im to rekla;
živjeli muzikanti!

2.

Kad se ja budem udavala,
ja ću to urediti drukčije;
tko hoće na moju svadbu,
mora u džep staviti kruha,
u džep kruha, u čašicu vina,
to će biti sva gozba.
Ubit ću kravu rogatu,
patku kukmastu,
kokoš pjegavu,
pripravit ću sedam stolova,
devet zdjela, četiri prazne, a u pet ništa.
Za djeveruše pržene ribice,
za djevere ribani hren
da u nj smoče koricu,
a mladoženji i nevjesti dat ćemo komad metle.

1.

Poslyšte, páni hosti, málo maličko,
ať se stane pomlčeníčko,
abych mohla s paní nevěstou a panem ženichem
promluvit slovíčko.
Tak, pane ženichu, tu máte nevěstu,
překásnou růžičku,
ta růžička spanilá,
od Boha souzená, by vám vždy byla milá.
A vy, paní nevěstičko, poslechněte mé slovíčko,
co ste sobě žádala,
toho ste se dočkala,
ženicha krásného, nad slunce jasného,
toho si vemte, toho ze srce milujte!
Poslyšte, páni hosti,
musíme přáti mladému páru zdraví a štěstí,
by se milovali.
Každý kdo do manželství vstoupí,
nejdřív se zarmoutí,
nastane jim starost,
uteče svoboda a mladost.
Proto se musíte mít rádi
a ne se honit do zahrady

jak to říká staré přísloví:
každá žena muže popraví,
příde-li z hospody domů,
má ho dočkat s hubičkou
a pečenou itrničkou,
proto on ji musí mít rád,
né za jinou chodit,
za jinýma žárlit a jiné milovat.
Proto přeju zdaru mladému páru,
aby se na mně nehněvali,
že sem jim to vyslovila,
vivat, páni muzikanti!

2.

Až já se budu vdávat,
já si to jinak zařídím,
kdo chce na mou svatbu jíti,
musí si do kapsy chleba vzíti,
do kapsy chleba, do sklínky vína,
to bude celá hostina.
Zabiju krávu rohatou,
tu kačku chocholatou,
slípku kropenatou,
připravím sedum stolů,
devět mís, čtyří prázdný a pět nic.
Pro panny družičky smažený rybičky,
pro pány mládence habrový křen,
aby si smočili kůrčičku v něm
a pánu ženichovi a paní nevěstě dáme kus koštěte.

SOLO NASTUPI PREODJEVENIH OSOBA (MAŠKARA) NA SVATOVSKOJ GOZBI

1.

To sam ja,
prije trideset godina na svijet je došao
taj mali bubnjić,
taj mali bubnjić, to sam ja.
Kako će se zvati?
Matysek, Matysek.
No taj Matysek, to sam bio ja.
Taj dečko kad se rodio,
bio je vrlo velik, težio je pola kile,
to pola kile, to sam bio ja.
Dečko je odlično rastao, bio je vrlo pametan,
a svaki dan je dolazio kući s razbitom glavom,
taj razbite glave, to sam bio ja.
Sinak je bio vrlo pametan,
imao je mnogo knjiga,
samo šteta što iz njih nije znao ništa.
Roditelji su ga poslali na studij,
a profesori su nakon nekoliko godina
poslali roditeljima telca.
Taj telac, to sam bio ja.

Osvojio sam djevojku, išao sam s njom u prirodu.
Kad sam je trebao zabavljati, nisam znao ništa.
Ona sjela u travu, ja ostao stajati,
otišli smo kući, to mi je bilo drago.
Ona je rekla svima u selu:
imala sam glupana, imala sam glupana...
Taj glupan, to sam opet bio ja.
Na proštenju dobro sam se zabavljao,
sos s kupusom, kravlji sir i tortu,
sve sam skupa smiješao.
A na putu kući bilo mi je zlo;
taj kojem je bilo zlo, to sam bio ja.
Onomad su momci dražili sluškinju,
svirali na harmoniku i pjevali,
a meni su prolili s prozora kantu vode za vrat;
taj mokri, taj mokri, to sam i opet bio ja.

2.

Prizor djeda s babom, djed ima u ruci violinu, baba lončić prevučen mješinom. Škripe i pjevaju:

Ja sam dečko iz Kutne Hore,
znam zanat,
Anča, kćerka upravitelja, najbolje mi odgovara.
Svi ljudi kažu
da oni ništa nemaju,
ona sjedi na tržnici,
prodaje krumpire,
stranci su mi govorili
da je malo grbava,
na leđima nosi svoj teret
kao da hoće landrati,
vjerujte, braćo, ne bih htio s njom trgovati.
Nosi se lijepo po modi,
u prsluku zelenom,
cipelice joj svezane
pantlikama.
Ljubezno se zna smijati
kao kad rza kobila,
zube kao slon kljove,
kao da vas hoće progutati.
Mila braćo, vjerujte mi,
ja ću je pogledati,
zaljubljen sam od glave do pete,
čudo da se odmah ne onesvijestim,
ne žalim što sam za zaruke
dao dva filira,
daj Bože da babu na taljigama
odnese vrag u paklenu rupu.

1.

To sem přece já,
před třiceti lety na svět přišel
ten malý bubínek,
ten malý bubínek, to sem přece já.
Jak menovati se bude?

No prý Matýsek, Matýsek.
No ten Matýsek, to sem byl přece já.
Ten kluk když se narodil,
moc velký byl, půl kila vážil,
ten od půl kila, to sem byl přeci já.
Kluk náramně rostl, moc chytrý byl
a každý den domů rodičům s rozbitou hlavou přišel,
ten s rozbitou hlavou, no to sem byl přeci já.
Synáček byl moc chytrý,
měl moc knih,
jenom chyba, že něvěděl z nich nic.
Rodče ho poslali na študie
a pak profesoři po několika letech
poslali rodičům domů bulíka.
Ten bulík, no to sem byl přece já.
Namluvil sem si holku, do přírody sem s ní šel.
Když sem ji měl bavit, já nic nevěšel.
Ona do trávy usedla, já sem zůstal stát,
my sme pak šli domů, já sem tomu rád.
Ona pak ve vsi řekla všem:
Já měla vrtáka, já měla vrtáka...
ten vrták, no to sem byl zase já.
O posvícení moc dobře sem se měl,
omáčku se zelím, tvarohem a tortou,
všechno dohromady splet.
A pak po cestě domů mně bylo zle,
a ten, co mu bylo zle, no to sem byl přeci já.
A onehdy kluci zlobili naši děvečku,
na harmoniku hráli a zpívali
a pak mně, z okna kantu vody za krk vylili,
ten mokrej, ten mokrej, no tem sem byl zasejc přece já.

2.

Já sem chlapík z Kutný hory
řemeslo umím,
Anča, cera rychtářovic nejlepčí se pro mě hodí.
Všichni lidi říkají,
že oni nic nemají,
ona sedává na rynku,
prodává tam brambory,
přespolní mně povídali,
že je trochu hrbatá,
na zádech má spakovaný,
jako když chce vandrovat,
věřte, bratři, nechtěl bych s ní handlovat.
Nosí se hezky po módě
v kacabajce zelený,
střevíčky má pentličkama
provázkama svázaný.
Líbezně se umí smáti
jako dyž řehtá kobyla
zuby jako slon když kleny
jak by vás polknout chtěla.
Milí bratři, to mně věřte,
jak se na ni podívám,
celý sem zamilován,
div, že hned neomdlím,

nelituju za námluvy,
že sem dal dva halíře,
bodejš bábu na tý káře
zanes čert k pekelný díře.

(Prijevod s češkog NIVES OPAČIĆ)

ldová

E, FAMILIÄRE BEZIEHUNGEN UND BRÄUCHE DER SLAWONISCHEN CHEN

nfassung

Die Verfasserin geht von den Forschungen aus, die sie in den Jahren 1965—1970 unter den slawonischen Tschechen durchgeführt hat. Die Ansiedlung der Tschechen auf dem Gebiet des heutigen Jugoslawien begann im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts, und die stärkste Welle kam in den 70-er und 80-er Jahren. Gegenstand der Untersuchung ist die auf ländlichem Gebiet lebende Familie der Immigranten.

Außer den Jahresbräuchen haben sich hauptsächlich im Familienleben Eigenheiten erhalten, die an die ethnische Herkunft der slawonischen Tschechen erinnern. Dazu haben vor allem drei Faktoren beigetragen: 1. daß nach Slawonien ganze Familien übersiedelten, 2. die Endogamie, die für Immigranten in den ersten Jahrzehnten nach ihrer Ansiedlung charakteristisch ist, und 3. die primitive Wirtschaftsform der einheimischen Bevölkerung. Aus diesen Gründen erhielten sich einige archaische Formen der Lebensweise, die erst nach und nach ihre ursprüngliche Bedeutung und ihren Sinn verloren. Der zweite Weltkrieg und die Situation der Nachkriegszeit beschleunigten diese Entwicklung. Die Anzahl der Mischehen mit Kroaten und Serben wuchs und aus dem Alltagsleben der gesamten Bevölkerung verschwanden viele Bräuche, die nur noch von der ältesten Generation (Frauen) oder in zurückgebliebenen Gebieten gepfegt wurden. Bräuche und Zeremonien aber, an denen alle kollektiv teilnehmen (Jahresbräuche) und die sich auf die wichtigsten Momente im menschlichen Leben beziehen (Geburt, Hochzeit, Tod), haben bis heute ihre Bedeutung im Leben der slawonischen Tschechen bewahrt. Allerdings kam es auch bei diesen Bräuchen zu Veränderungen (in Bezug auf ihre Funktion; Betonung der Form auf Kosten des Inhalts). Einige von ihnen tragen zur Repräsentation der tschechischen ethnischen Gruppe in dem andersartigen ethnischen Raum und damit auch zum kulturellen Pluralismus Slawoniens bei.

In den etnisch gemischten Familien und der gemischten Bevölkerung kommt es zu interessanten Kontaminitionen von tschechischen, kroatischen und serbischen ethnischen charakteristischen Merkmalen.

Anhand von konkretem Material, das sich auf Zeremonien, Bräuche und Elemente des Volksglaubens bei Geburt, Hochzeit und Tod bezieht, untersucht die Verfasserin das Familienleben der slawonischen Tschechen von den ältesten Angaben bis zu ihren eigenen Beobachtungen. Vom ethnographischen Standpunkt aus gesehen, ist das Material aus Ivanovo Selo, der ältesten tschechischen Ansiedlung in Jugoslawien, am interssantesten, Dort ist es ihr gelungen, vor allem bei den Hochzeitszeremonien und den Bräuchen anläßlich von Geburten, den Wert dieser Residuen, die man dort auch heute noch antrifft, festzustellen.

Ukrašavanje sobe kod nevjeste

Pletenje ružmarina pri »ověnečku«

TABLA I

Nevjesta s mladoženjom te djeverušom i djeverom pri »ovčnečku«

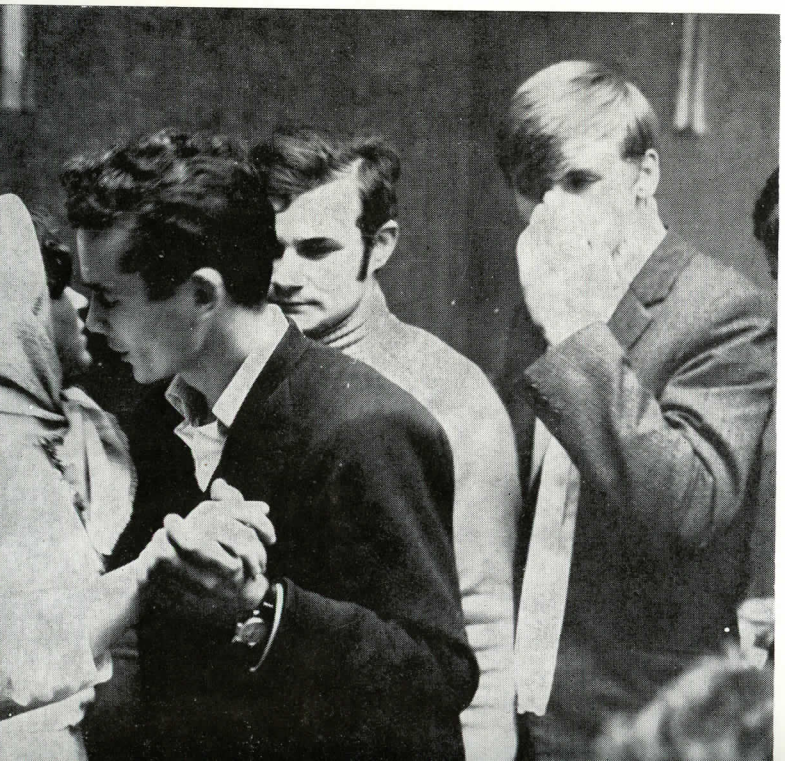
Pripremanje jela za svadbu

Loženje krušne peći kod nevjeste

Mladenci pri svadbenom stolu, Ivanovo Selo

Skidanje vjenčića i obiranje za nevjestu, Ivanovo Selo

Djeverov ples s nevjestom, Ivanovo Selo



Pečenje ovna kod mladoženjinih roditelja, Ivanovo Selo

Kićenje maškara (mladoženja s nevjestom), Ivanovo Selo

škara kroz selo, Ivanovo Selo

čete« koju nosi povorka maškara, Ivanovo Selo

Glazbenici sviraju za ples, Ivanovo Selo

Fotografiranje najuže obitelji na kraju svatovskog veselja

Sve fotografije snimio je L. BARAN u Ivanovu Selu 1969. godine.
Čuvaju se u fototeci Ústava pro etnografii a folkloristiku ČSAV u Pragu.

ZVONIMIR LOVRENČEVIĆ

Ladarice

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

Na području sjeverozapadne Hrvatske, uglavnom između Drave i Save, održavali su se ophodi »ladarica«. U vrijeme ljetnog solsticija, na Ivanjdan (24. lipnja), one su išle »ladati« ili u »ladanje«.

U ovom članku iznose se rezultati višegodišnjeg istraživanja (1951—1979) tog običaja u porječju Česme, na području koje omeđuju gradovi: Križevci, Koprivnica, Virovitica i Grubišno Polje (vidi u prilogu popis lokaliteta i kazivača). Građa se većim dijelom temelji na iskazima starijeg stanovništva toga kraja i na autorovim opservacijama, budući da se običaj, bar u početku istraživanja, djelomično još održavao.

Opis ophoda ladarica bit će prikazan na primjeru iz sela Patkovca (10 km jugoistočno od Bjelovara):

U ranu zoru prije izlaska sunca obuku se četiri djevojčice — u dobi od 10—12 godina — u narodnu nošnju. Ona se sastoji od »oplećka« (košulja), »rubine« (suknja) i »fertuna« (pregača). Svi su ti odjevni predmeti posve bijeli i bez ikakvih ukrasa, a nose se ovdje od starine. Potom raščešljaju kosu,

prebace je preko leđa i stave na glavu vjenčić od ivančica[1]. Jedna od njih ponese oveću košaru, prihvate se tada dvije po dvije za ruke i tako od jednog kraja sela započnu svoj ophod pazeći da ne izostave nijedan dom.

U blizini prve kuće zauzmu ozbiljno držanje i svečanim koracima uđu u dvorište, pred kućnim vratima stave košaru na zemlju, uhvate se oko nje u kolo i započnu je obilaziti pjevajući pritom pjesme u kojima se čuje karakterističan pripjev »lado, lado«. Po tom su pripjevu, kako se misli, i dobile naziv ladarice.

Još dok njihova pjesma traje, izađe iz kuće gazdarica ili koja druga ženska osoba i stavi im u košaru jaje kao dar. Ako slučajno nema jajeta u kući, dade im komad slanine, kolača ili novac. Kad prime dar, zahvale se stihovima:

Fala, fala na tom daru,
na tom daru gospodaru.

Sad se ponovno uhvate dvije po dvije za ruke, jedna ponese košaru i svečanim korakom napuste dvorište.

Kod druge se kuće sve opetuje kao i kod prve — ali sad nakon pozdrava moraju zapjevati drugu pjesmu jer bi stare žene rekle:

— Kakve s' to ladar'ce koje navijek pjevaju jedno ter jedno!

Iz toga razloga moraju patkovačke ladarice — a i mnoge druge — znati toliko melodija i tekstova da se prva pjesma opetuje tek kod sedme kuće. U isto vrijeme obično pođe još jedna grupa ladarica s drugoga kraja sela jer »jedne ladar'ce« ne bi stigle obići sve kuće. Naime, čim prođe podne, one moraju prestati s obilaskom — od tog časa, kako se vjerovalo, njihova pjesma nema nikakve moći.

Po završenom ladanju djevojčice podijele skupljene darove, koji su obično dosta obilni. Valja istaknuti da se u Patkovcu ranije na Ivanjdan nisu radili poljski poslovi, pa su ljudi bili kod kuće i beziznimno je svako domaćinstvo nadarilo ladarice prema ustaljenom redu.

Često bi kroz to selo pošle ladarice i iz kojeg susjednog mjesta. Ako bi se slučajno dogodilo da ih kod neke kuće ne bi dočekali, a prema tome ni darivali, tada bi im one znale otpjevati i nekoliko podrugljivih stihova, pa i kletvu kao npr.:

Kraj te hiže borovica,
pomrlo vas polovica.
Na te hiže štakor visi,
opružene cape visi. (Đurđic)

Kad pomnije razmotrimo patkovački ceremonijal i kad ga usporedimo s varijantama koje možda potječu od miješanja s drugim, srodnim običajima, zapazit ćemo da ladanje nikako nije jednostavan čin. Razmotrimo prije donošenja zaključaka elemente koji ga sačinjavaju:

[1] Chrysanthemum leucanthemum.

Spol, dob i broj ladarica

U pravilu ladati idu djevojčice u dobi od 10—12 godina, odnosno »da zijdu ze škole« (Kalnik), tj. kad završe četiri razreda osnovne škole. Ponegdje, iako vrlo rijetko, smiju ići ladati i one od 14 godina (St. Plošćica), i to samo ako nisu dobile menstruaciju. Istodobno se naglašava da »to smeju biti samo djevojke neljubljene« (Žabno)[2]. Time se želi istaknuti da je pri tom običaju i virginitet neophodan faktor.

Ladarice često prati i jedan dječak koji im nosi košaru, pa ga i nazivaju »korpar« (Ždralovi). Ponegdje taj dječak ima na glavi šešir koji je također okićen vjenčićem ivančica (Markovac kod Daruvara). U kalničkom kraju kao i u Koreničanima kod Daruvara prate ih dva dječaka — no u tom slučaju jedan od njih ima posve neobičnu ulogu — predvodi ih sa šibom u ruci.

Kako je naprijed istaknuto, u ladanje najčešće idu četiri djevojčice. Ako se jedna razboli, tada mogu ići i tri. Iznimno ih na Kalniku ide šest.

Nošnja

Premda se običaj ladanja protegnuo na nekoliko folklornih područja, u kojima ima i raznih tipova nošnji, ipak su ladarice beziznimno obučene u bijelo. U krajevima gdje je nošnja bila bijela, kao npr. u Bilogori, to ne upada odmah u oči, no u Prigorju, Posavini pa i u istočnoj Slavoniji, gdje su nošnje izvezene raznobojnim ukrasima i ornamentima, zapazit će tu činjenicu i neupućeni gledalac. Očito je dakle da tom obredu pripada i ritualna odjeća.

Prema kazivanjima koja se više nisu mogla u cijelosti provjeriti, ladarice, kao i sva djeca njihove dobi, bile su kod kajkavaca na području Bilogore oko 1800. god. obučene u duge jednodijelne bijele haljine slične današnjim košuljama. Nazivali su ih »celače«. Zimski tip imao je duge rukave a ljetni kratke. Pod vratom se nalazio »rásporek«, koji se, kao i rukavi na zapešću, vezivao vrpcom. Već oko 1830. god. nalazimo ovdje i u djece dvodijelnu nošnju, odnosno oplećak širokih rukava s umetkom zvanim »latvica« pod pazuhom, te »rubinu« i »fertun«, kako je to zapaženo u Patkovcu. U srpskim pravoslavnim selima nalazimo košulju dugih uskih rukava zvanu »nastavak« (tip Zlarin, otok Prvić i okolica Šibenika), zatim »skute« i »pregaču«. Na glavu su ladarice po nekim selima stavljale preko vjenčića platnenu maramu ili »peču«, no nisu je vezivale pod bradom kao starije žene, nego su joj samo na zatiljku zajedno svezale dva stražnja vrha.

Kad su se oko 1910. god. počeli gubiti i oplećak i nastavak, zamijenila ih je bijela bluza od »markizeta« ili svile. Ta je bluza ponegdje poznata pod nazivom »tušl« ili »tušlin«. Poslije 1920. god. ladarice u blizini gradova i većih mjesta nose duge bijele haljine od svile ili koje druge finije tkanine.

[2] Po kazivanju Jane Kranjčević (1863—1956).

Glavu pak pokrivaju bijelom prozirnom koprenom od »tila«, koja je najprije imala naziv »kopram-peča«, a onda »koprenka«, pa »šlarna peča« i konačno »šlajer« (Patkovac, Diklenica, Nova Rača itd.). Ladarice su uvijek išle bose. Tek poslije 1941. god. obično obuvaju opančiće ili bijele cipele.

O nošnji i opremi ladarica nalazimo nešto podataka i u njihovim popijevkama, kao npr.:

— Hajd, ustajte, mlade frajle,
mlade frajle i gosponi,
pa obujte papučice
da vidite ladarice.
Ladarice v'jence nose
i na ruki košarice.

Golub guče u konoplji
pa ispukne tri konoplje
pa isprede tri košulje.
Prva meni, druga tebi,
treća kumu vjenčanome,
a četvrta kopram-peča,
kopram-peča da je veća.

Oj, jagodo, nevo moja,
u tebe je rida moja.
Oper' mi je, ne der' mi je.
Sutra će mi trebovati
kad pođemo ladovati,
ladovati svetom Petru,
svetom Petru i Ivanu.
Sveti Ivan kolo vodi
sveti Petar boga moli. (Patkovac)

A ja imam žuti lajbec,
na lajbecu b'jelo puce,
a mom dragom srce puče. (Žabno)

U trećoj se patkovačkoj pjesmi spominje »rida«[3]. U tom selu danas više nitko ne zna što ta riječ znači — nagađa se samo »da bi to bilo nešta od platna« — neka krpa, ručnik i sl. Kako je pak u stihovima uloga ride dovoljno objašnjena, nema sumnje da je to u stvari peča koju su ladarice stavljale preko glave.

Stihovi iz Žabna u kojima se spominje »žuti lajbec« odnose se na nošnju iz godina 1860—1890, kad su u tom kraju žene nosile »zobune« ili »zobunce«, tj. prsluke bez rukava u crnoj, smeđoj, modroj ili žutoj boji. Ti su se prsluci

[3] U Vukovu Rječniku stoji da »rida« znači rubac.

u velikom broju sela nazivali prema njemačkom i »lajbec«. U tom su ih mjestu ladarice izuzetno nosile između 1875. i 1880. god.

Pripreme za ladanje

Djevojčice koje misle u ljetu poći u ladanje redovito se duže vremena pripremaju za ophod. Obično to čine zimi ili u rano proljeće. Već negdje poslije Božića u toploj kuhinji uz koju bakicu uče napamet tekstove, melodije i korake. Pritom ih starice stalno ispravljaju jer u izvedbi ne smije biti pogrešaka. Bila bi naime velika sramota kad bi nešto u pjesmi pokvarile ili se splele u kolu oko košare.

U Bujavici kod Pakraca prije nego ladarice pođu kroz selo, nešto odraslije djevojke idu u polje, pjevaju pjesme i pletu vijence od ivančica i drugog poljskog cvijeća. Kad se vrate kući, bacaju te vijence na krovove kuća i staja. Ako se ne bi tako uradilo, vjerovalo se da bi netko u kući te godine umro.

Vrijeme ophoda

U ladanje se ide samo na Ivanje, i to u katoličkim mjestima 24. lipnja, u pravoslavnim 7. srpnja, a gdje je stanovništvo pomiješano, tada se 24. lipnja obiđu katoličke kuće, a 7. srpnja samo pravoslavne. Ladarice su većinom katoličke vjere, no često ih ima i jednih i drugih. U izrazito pravoslavnim selima ladarice su vrlo rijetke.

U najviše slučajeva ladanje započinje odmah poslije ponoći (Koreničani) ili barem sat-dva prije izlaska sunca. Ako ih u nekom dvoru zateče sunce, odmah ih potjeraju (Žabno, Raić i dr.). Zašto baš moraju prestati ladati toga časa, objasnila je Jana Kranjčević[4] iz Žabna ovako:

— Kol'ko sam ja imala čut' od naši' starija, ladar'ce nije smjelo zateć' sunce jer b' se odma' poništ'lo ono što s' one izmol'le od Boga. Al' men' se čini da b' to moglo bit' i za oto što negđe ljudi ne slave Ivanje, odu rano u polje i ladar'ce ne b' nikog ni našle doma, pa ne b' ni dob'le ništa.

U većem broju sela (N. Rača, Dautan, Nevinac, Ciglena i dr.) smiju ladati sve do 12 sati, no čim zazvoni podne, moraju prekinuti ophod.

Ulazak u dvorište

Ladarice smiju ući u svačije dvorište bez ikakvog pitanja. Izuzetno ih na Kalniku obično dočeka netko od ukućana na prozoru ili vratima i na upit jedne od ladarica:

[4] Ta je kazivačica jednako vješto govorila štokavskim kao i kajkavskim narječjem.

— Falem Isus i Marija! Gazdarica, bute dali popevati? — odgovara se: Morete, morete popevati.

Već u blizini dvorišnih vrata zauzimaju ladarice ozbiljno držanje, naprijed pođu dvije manje djevojčice, straga veće, a iza njih ide dječak s košarom, ukoliko on prema tradiciji mora ići s njima.

U selu Kalniku uz četiri ladarice pođu katkad još dvije djevojčice. Jedna nosi košaru a druga veliku »ambrolu«. Čim prva stavi na zemlju košaru, druga otvori ambrolu i stane uz košaru, a ladarice sastave oko nje kolo i započnu pjevati i plesati.

U mjestima gdje ladarice idu bez pratnje dječaka jedna od njih nosi košaru, po ulasku u dvorište stavi je na određeno mjesto, bilo to pred vratima ili pred prozorom, i odmah se sastavlja oko nje kolo. Za vrijeme ulaska u dvorište kao i za izlaska s ladaricama se ne razgovara.

Početni stihovi ladarskih pjesama

Ulazeći u dvorište gdje će izvršiti svoj obred ladarice moraju pozdraviti domaćine i dom, kako to mora uostalom učiniti i svaki došljak. Njihov je pozdrav izražen u pjesmi i istovremeno spojen s koracima kola. Njime one obično izriču želje koje su običajem propisane i koje domaćini i očekuju od njih, dakako samo ukratko jer će u daljim stihovima biti izrečeno sve ostalo. Početni stihovi mogu glasiti ovako:

Lado, lado, bog pomagaj tome dvoru, lijepoj ladoj — Patkovac.

Lado, lado, bog pomogo ovim dvoru, lepoj lado — Koreničani.

Lado, lado, bog pomaže b'jele dvore, lepoj ladoj — Gor. Kovačica.

Lado, falem Isus i Marija, lepoj lado — Jakopovac.

Lado, lado, dobro jutro, beli dvori, lepo lado — Vel. Barna.

Bog pomagaj b'jele dvore, oj, lepoj ladoj — Đurđevac.

Bog pomagaj tome dvoru, ladoj, l'jepoj ladoj — Raić i Orovac.

Bog pomagaj tome dvoru, ladoj, l'jepoj ladoj — Orovac (u katol. kućama).

Falem Isus i Marija, ladoj, lijepoj ladoj — Patkovac.

Falem Isus i Marija, tio ljeto, dobar je bog, lado, lepo je, lado — Staro Štefanje.

Dobro jutro, gospodaru, ladoj, lepoj ladoj — Klokočevac.

Dobro jutro, gazda Ivo, tihoj, ladoj, l'jepoj ladoj — Đurđic, Utiskani.

Dobro jutro, stara majko, tihoj, tihoj ljeto, dobar bog — Orovac (u pravoslavnim kućama).

Dobro jutro, beli dvori, beli dvori i obori, tihoj, tihoj, dobro ljeto, dobar bog — Grginac.

Tiho je leto, dober je bog — Velika Gorica.

Tekstovi

U ladarskim pjesmama tekstovi nisu cjeloviti, tj. jedan motiv nije gotovo nikada pjesnički dokraja izražen. Redovito mu manjkaju završeci. Naime, ladarice obično pjevaju toliko stihova koliko same smatraju da je potrebno ili ih rasporede prema raspoloživom vremenu. Iz tih razloga nije im ni stalo da neku misao izraze u cijelosti, a i slušatelji to ne zahtijevaju. Uz to se dešava da ni one same ne znaju pravog završetka jednog motiva, pa mu u nuždi dodaju nekoliko stihova iz kakve romance ili balade koju su čule bilo gdje ili bilo kada. Takvi »posuđeni« stihovi u većini slučajeva nemaju neke naročite veze s obredom. Ipak, bitni dijelovi teksta, koji čine srž obreda, ne smiju se, dakako ni mijenjati ni izostavljati.

Valja istaknuti činjenicu da su pod utjecajem katoličke crkve mnogi tekstovi narodnih pjesama, a među njima i ladarski, doživjeli temeljito čišćenje. Iz njih su izbačena imena poganskih bogova, boginja, vila, vilenjaka, demona i zamijenjena imenima kršćanskih svetaca, svetica, apostola, svetih pustinjaka i sl. Takvo čišćenje proveo je 1885. god. župnik Banješ u Đurđevcu. Gledajući, naime, plesove i kola što su ih njegovi župljani izvodili na Uskrs, Uskrsni ponedjeljak, na Matkinu nedjelju itd., učinili su mu se poganskima — i smjesta ih je zabranio.[5] To se isto zbilo 1841. god. u okolici Karlovca.[6] No, što nije uspjelo prvim kršćanskim reformatorima, nije uspjelo ni novovjekim — stari su se plesovi i dalje plesali, ma i potajno, a imena poganskih likova ponovno su se manjim dijelom našla uz kršćanska u obrednim pjesmama. Takvi su tekstovi o Ivanu Ivaniću, Ivanu Livadaru, Ivanu Visokome ili Svevišemu, biblijska legenda o sv. Ivanu i njegovoj majci Jelisavi, tj. sv. Elizabeti itd. Od njih su poznatiji ovi:

— Oj, Ivane Ivaniću,
što no voziš na konjiću?
— Vozim dunje i jabuke.
— Kome ćeš ji' darivati?
— Djevojkama sa korpama
i babama u čižmama.
— Oj, Ivane Ivaniću,
stani malo, divaniću.
— Nije meni do divana
ni mom konju do stajanja.
Da je meni čaša vina
i mom konju šaka sijena,
konj bi io, ja bi' pio
i sa tobom divanio.

(Orovac)

[5] Po kazivanju Stjepana Ružića (1875) iz Sv. Ane.

[6] Fr. Š. Kuhač, Ilirski glazbenici, Zagreb 1893, str. 278. Prema citatu iz Puta u gornje strane Stanka Vraza.

— Oj, Ivane Livadare,
kakve su ti livadice?
— Oko kraja pokošene
u sredini ostavljene.
U sredini trandovilo,[7]
trandovilo govorilo:
— Tko bi mene pokosio
ja bi njeg'va ljuba bila.
Al' se javi mladi Ivo:
— Ja bi' tebe pokosio
kad bi' tebe obljubio,
obljubio, ostavio.
Al' govori trandovilo:
— Kad bi mene obljubio,
obljubio, ostavio,
sjajni mjesec te kaznio
sjajni mjesec i zvjezdice. (Ćurlovac, Orovac)

Zaspo Ivo u livadi,
u livadi na konjari.
Njega budi stara majka:
— Ustaj, ustaj, mladi Ivo!
Došle su ti djevojčice,
djevojčice ladarice
da te vide i pohode
i da za te boga mole.
Al' govori mladi Ivo:
— Idem, idem, stara majko,
da ja vidim djevojčice,
djevojčice ladarice. (Ćurlovac, Orovac)

U livadi neven vene,
dragi mi se razbolio
— Bi li rado da on umre?
— Ja bi' rado da on umre
da ja idem za ljepšega,
za Ivana Svevišega. (Veliko Trojstvo)

Ivo, Ivo, car te zove,
car te zove na darove.
Car te zove, car ti daje
konja vrana nejahana

[7] Biljka iz porodice sljezova (Malvaceae).

i djevojku neljubljenu.
Nas je majka odgojila
i pute nam otkrojila. (Žabno)

Falem Isus i Marija
Dobro jutro, gospodaru.
Rodio se sveti Ivan.
Rodila ga Jelisava,
Jelisava, majka stara.[8] (Klokočevac)

Od stihova koji naizgled nemaju veze s ladarskim ophodom navodimo i ove iz Narte:

Lepa moja livadica,
u teb' raste fijolica.
Nju mi pasu dva pauna
i četvero paunčadi.
To ne bila dva pauna,
već to bila do dva mila,
od mladosti se voljela,
do starosti živjela.
To ne bila paunčadi,
već četvero unučadi.

Iduća pjesma potječe iz Velike Barne i pjevaju je ladarice pravoslavne vjere:

Oj, Ilija Zrnobija,
kup' mi suknju, zima mi je.
I cipele pocvikuše
i minđuše namiguše,
koje znadu namignuti
na bećara, na gospona.

Među pjesme koje su umetnute među obredne mogu se ubrojiti i ove:

Tri su žene žito žele.
Prva žela, snop užela.
Druga žela, dva užela
a treća im govorila:
— 'Ajdmo malo počinuti.
Legle one pa zaspale.
Otud jaši mladi Ivo
pa ih ti'o probudio. (Dautan)

Završetak te pjesme nije se mogao pronaći. On je možda i lascivan, pa ga ladarice i ne smiju pjevati.

[8] Sv. Elizabeta-Jelisava — bila je prema biblijskom kazivanju majka sv. Ivana, a rodila ga je u već poodmakloj dobi.

Po početnim stihovima slična joj je i ova:

Tri djevojke žito žele,
među sobom govorile
koja b' čemu najvolila.
Najmlađa je govorila:
— Ja bi prsten najvolila.
A srednja je govorila:
— Ja bi pojas najvolila.
Najstarija govorila:
— Ja bi Janka najvolila.
Prsten će se raskovati,
pojas će se poderati,
a men' Janko dovijeka. (Gornja Kovačica)

Među ladarskim pjesmama posebno se ističe nesvakidašnji motiv o devetero braće i seki Marti ili Jeli:

U prvoj verziji, koja potječe iz sela Patkovca i Orovca, valja istaknuti činjenicu da je ladarice pjevaju samo do stiha »Al' govori seka Marta«. Dalji im je tekst zabranjen.

Oj, ti, Kato, Kataleno,
otkud s' vodu donosila?
— Sa vr' sela sa jasena.
Na jasenu duge grane,
na granama zlatne kite.
Ja otrgnem jednu kitu
pa je nosim kuj-kovaču
da napravi zlatne ključe
da ja vidim što u gradu.
Al' u gradu oganj gori,
oko ognja devet braca
i deseta seka Marta,
na glavi joj zlatna parta.
Vjetar puhne partu spuhne.
Al' govori seka Marta:
— Tko bi meni partu našo,
njegova bi' ljuba bila.
Našo ju je ljepi Ivo,
pa je Martu obljubio.

Verzija iz Paulin-Kloštra smješta seku Jelu i oganj u goru:

Ljeljan hodi, boga moli
da mu bog da zlatne roge
i nuz roge priroščiće
da on para crnu goru,
da on vidi što u gori.
Al' u gori oganj gori,
oko ognja devet braca
i deseta seka Jela.
Seka braći govorila:
— Da sam vaša seka bila,
ne bi mene ostavili
u toj jadnoj crnoj gori,
gdjeno žarki oganj gori.

Najpotpunije varijante koje govore o seki Marti i devetero braće zapisane su u selima Stare Plavnice i Paulin-Kloštar:

Ljeljan[9] hodi, boga moli
da mu bog da zlatne roge
i nuz roge priroščiće
da on para crnu goru,
da on vidi što u gori.
Bog mu dade zlatne roge
i nuz roge priroščiće
i on vidi što u gori.
Al' u gori oganj gori,
okraj ognja devet braca
i med njima seka Marta,
na glavi joj zlatna parta.
Braća med[10] se govorila:
— Seku nam je udavati.
Seka braći govorila:
— Da sam vaša seka bila,
ne bi mene ostavili
u toj jadnoj crnoj gori,
gdjeno žarki oganj gori.
Progovara devet braca:
— Kome ćemo seku dati,
da li suncu il' mjesecu?
Al' govori seka Marta:
— Sunce će me ogrijati,
a mjesec mi djever biti,
sjajne zvijezde zaovice.[11]

[9] »Ljeljan« u Bilogori znači — jelen.

[10] »Med« znači — među.

[11] Ovu su pjesmu kazivale Milka Kertes r. 1880. u Starim Plavnicama i Jana Kos r. 1878. u Paulin-Kloštru — nezavisno jedna od druge. Milka Kertes je tvrdila da nedostaju još neki stihovi na završetku pjesme, ali ih se nije mogla sjetiti. Pobližeg tumačenja o sadržaju pjesme nisu znale dati. Istakle su samo da se ponegdje govori o seki Jeli, one pak da su od starijih čule, kako je navedeno, o seki Marti.

Kolo ili ples ladarica oko košare

Koliko se moglo razabrati iz formi koje su se održale u Bilogori, ladarice plešu oko košare na tri načina:

a) Kolo ulijevo

To se kolo počinje plesati tako da se djevojčice pjevajući prvi slog okrenu tijelom ulijevo a istovremeno zakorače desnom nogom preko lijeve ulijevo (u smjeru kretanja kazaljke na satu). Na drugi slog krenu lijevom nogom ulijevo i ponovo zakorače desnom. Pritom se jedva vidljivo njišu u koljenima, ili to prema naprijed, odnosno u smjeru gibanja. Na taj se način oborenih očiju kreću u neprekinutom krugu oko košare dok ne otpjevaju predviđene stihove. To se kolo kreće »sa suncem« ili »na oposun«.

b) Kolo udesno

Ukoliko se kolo pleše udesno (suprotno smjeru kazaljke na satu), tada se djevojčice, započinjući pjevati prvi slog, okrenu malo udesno te zakorače lijevom nogom preko desne udesno. Na drugi slog učine nešto kraći korak desnom udesno, a potom opet lijevom preko desne itd.

c) Kolo ulijevo i udesno

Kolo koje se kreće ulijevo i udesno sastavljeno je od oba naprijed navedena. Obično se pleše tako da se dva do četiri stiha izvedu u jednom a isto toliko njih u drugom smjeru. To vrijedi i za strofne pjesme.

S obzirom na odnos između melodije i koraka mogu se razlikovati dvije vrste ladarskih pjesama:

a) Pjesma mora teći neprekidno od prvog sloga, odnosno tona, do zadnjeg sloga pred stihovima kojima se izriče zahvala na daru. Ladarice ne smiju ni na jednom mjestu »predan'ti« (predahnuti — udahnuti). To one moraju postići tako da na slog ili takt pred završetkom stiha što ga pjevaju prve dvije ladarice spretno i brzo prihvate drugi stih druge dvije ladarice, te se tako dobiva utisak da pjesma teče neprekinuto.

Što se može dogoditi nepažljivim ili neuvježbanim ladaricama ako predahnu, uvjerljivo opisuje »baja« (baka) Ana Šarko iz Raića (r. 1885):

»Išle mi cur'ce ladat', a ja jadna imala vel'ki čir na glavi. Kod 'edne kuće mi preda'nle, a 'edna baba dovat'la metlu i mene po onom čiru da se sav razlećeo i nuz to nas napsovala da joj se sad ne budu čele roj'le«.

U Čurkovcu kod D. Zeline, kako to iznosi Jela Mikin (1895), »ladanke neso smele premoknoti« jer bi ih gazdarice povukle za uši.

I Lacko Radiček iz sela Kalnika (1905) sjeća se da su jednom u njihovu dvorištu ladarice predahnule, pa je njegova baka zgrabila metlu, zamočila je u gnojnicu i njome ladarice tako izudarala da su jadne jedva izletjele na put, crne i pune smrada.

b) Ladarice smiju udahnuti zrak na početku svakog stiha i na njegovu kraju učiniti kratku pauzu. Ta pauza traje toliko koliko i jedan korak. Ako stih ima dugi pripjev, mogu udahnuti i prije pripjeva, kao npr.:

Dobro jutro, stara majko, tioj,
tioj leto, dober bog.

Takvo je pjevanje većinom dvoglasno i novijeg je datuma.

Darivanje i zahvala

Kada ladarice otpjevaju sav tekst koji pripada običaju zastanu i tada pjevaju nekoliko stihova kojima traže dar, odnosno požuruju domaćicu da im ga što prije donese:

Darujte nas, mile majke,
mile majke i neveste. (Dautan)

Darujte nas, ne drš'te nas,
mi moramo odlaziti,
vaše dvore ostaviti. (Klokočevac)

Darujte nas, ne drš'te nas,
mi ne mož'mo ovdje stati,
mi moramo putovati. (Ćurlovac)

Darujte nas, gazdarice,
mi moramo dalje iti,
dalje iti, putovati. (Ivanska)

Odprav'te nas, ne drš'te nas,
mi ne smemo totu stati.
Tu je blato do kolena,
staroj kravi do vimena. (Staro Štefanje)

Stare majke, kuharice,
nadijelite ladarice. (Ravneš, Orovac)

Na te riječi izađe netko od ukućana — u pravilu je to baka — i stavi im dar u košaru. Prema starosti osobe koja ih je nadarila otpjevaju joj i zahvalu:

Fala, fala, stara majka,
ja vam falim, bog vam plati. (Paulin Kloštar)

Fala, fala, mlada seka,
ja vam falim, bog vam plati. (Raić)

Fala, fala, stara majka,
na vašemu lepom daru.
Mi falimo, bog vam plati. (Staro Štefanje)

Fala, fala, ma gospoda,
mi idemo z Ivanekom,
vi ostajte z Jezušekom. (Kalnik)

Fala, fala na tom daru,
na tom daru gospodaru.
Zbogom stajte, beli dvori,
beli dvori Ivanovi. (Ravneš)

Mnogo hvala, lepe gazdarice,
što darujete male ladarice. (Grginac)

Pošto je dar stavljen u košaru i otpjevana zahvala, završen je obred u jednoj kući. Sada dječak koji ide pred njima sa šibom u rudi (Koreničani) pristupi prvoj lijevoj ladarici i lagano je dodirne šibom po ramenu. Upitan kasnije zašto je to učinio, dječak je odgovorio:

— Dirnuo sam je šibom zato da joj ne kažem da idemo van iz dvorišta. Tako to mora biti.

U drugim mjestima ladarice sada prihvate svoju košaru, poredaju se dvije po dvije i pođu na ulicu. Prije nego što napuste dvor, ponegdje će koja bakica (Šimljanica) užurbano prići jednoj ladarici i malo joj potresti rubinu — vjerujući pritom da će joj lan bolje rasti.

Podjela darova

Sabrane darove ladarice podijele na ledini izvan sela ili u kući jedne od njih. Nastoje da sve bude pravedno razdijeljeno i bez prepirke. Ako su dobile i kolača, tada njih odmah pojedu, a novac i jaja predaju majci ili baki. Što više darova saberu, to su ponosnije. Stariji se obično ne miješaju u podjelu.

Nestajanje običaja i nošnje

Ladarice i ladanje pomalo nestaju iz naših sela. Ladati više ne idu djevojčice iz bogatijih kuća. U većini slučajeva idu one siromašnije da dobivenim darovima pripomognu obitelji, a u selima gdje je ladanje već posve nestalo, sada se pojavljuju Romkinje, koje u ime starog običaja nakupe dosta velike količine hrane. Prema njima se stanovništvo ipak odnosi kao prema »pravim« ladaricama.

U nekim pak selima ladarice više i ne spominju u svojim pjesmama svrhu radi koje idu — one obiđu uglavnom one kuće u kojima se nalazi koji Ivan ili Ivanka (Utiskani), pa im čestitaju imendan riječima:

Dobro jutro, gazda Ivo!
čestitam vam imendana,
današnjega godovnjaka.

Tim stihovima znadu dodati legendu o crnoj gori, zlatnom ključu i devetero braće i time je ladanje završeno. Ovdje su ladarice isto kao i đurđari postale — »čestitari«.

Tamo gdje su ladarice davno prestale ići u ophod ipak se uspomena na njih sačuvala u dječjim igrama ili kolima u kojima se pjevaju pjesme s pripjevom »lado«, kao npr.:

Hodi sim, Zlata,
ti si poskočna...
Lado nam je,
drago nam je. (Kapelska Velika)

U selima istočne Bilogore još i danas postoji dječja igra u kolu s ovim stihovima:

Kukuvačica, lado, zakukuvala, lado nam je, drago nam je.
— Kaj vi hodite, vi, dva svatovca?
— A mi 'odimo, momku prosimo.
— Koja je momka momku najdrakša?
— Prva i zadnja, prva i zadnja.
— Imenujte ju z lepim imenom.
— Njez'no je ime prelepa Milka.
— Odveš'te konja, Milku primite,
dobrog je roda sama će dojti.
Poskoči Milka, zutra bu tanec. (V. Črešnjevica i Pitomača)

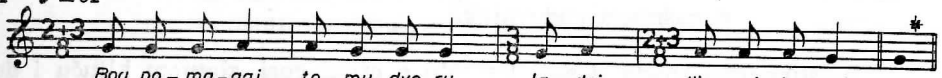
U tom se tekstu opetuje pripjev »lado nam je, drago nam je« u svakom stihu kao i u drugim ladarskim pjesmama. Inače to se kolo pleše nešto drugačije nego druga slična bilogorska kola. Najprije se pođe lijevom nogom ulijevo, a peta desne noge priključi joj se u visini prstiju. Na taj se način jednostavno hoda ulijevo.

Potrebno je napomenuti da se to kolo nekada plesalo na »Matkino nedelo« (Đurđevac) ili »Matkano nedeljo« (Pitomača), tj. na prvu nedjelju poslije Uskrsa ili na »Bijelu nedjelju«. Plesali su ga pred crkvom mladići i djevojke, i to jedno uz drugo ono dvoje koje se te jeseni namjeravalo ženiti — ili — ako su se samo »gledali«, odnosno »gledeli«.

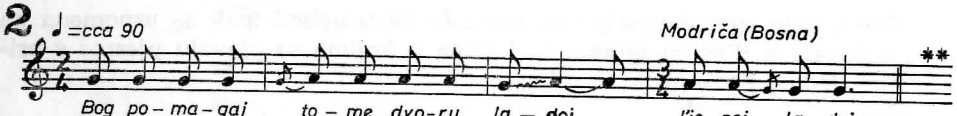
I nošnja se danas promijenila u ladarica. Malo još ima sela u kojima one nose bjelinu. Naime, poslije II. svjetskog rata narod nije imao dovoljno tekstila, pa su žene stale prekrajati u suvremenije rublje sve stare **rubine, oplećke i gaće.** Tako su i ladarice u većini slučajeva ostale bez nošnje, pa idu ladati i u svojoj svakidašnjoj odjeći. Od nekadašnjih njihovih bitnih oznaka sačuvala se samo košara i vjenčić od ivančica.

Ambitus 2 tona

1 ♪=82 — Predavac

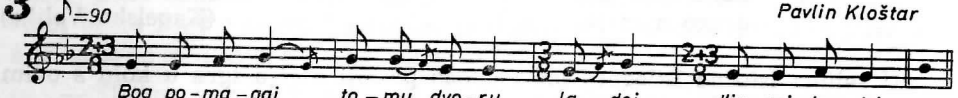


2 ♩=cca 90 — Modriča (Bosna)

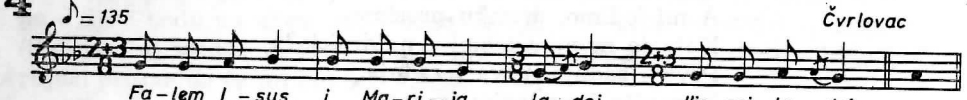


Ambitus 3 tona

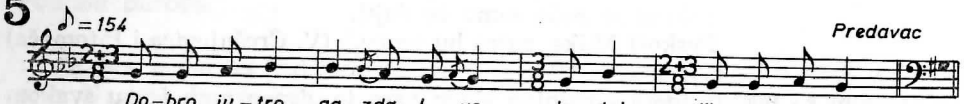
3 ♪=90 — Pavlin Kloštar



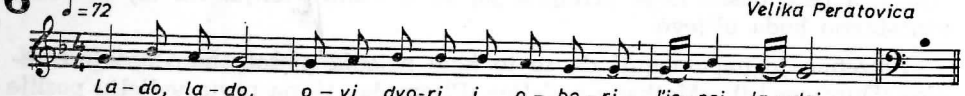
4 ♪=135 — Čvrlovac



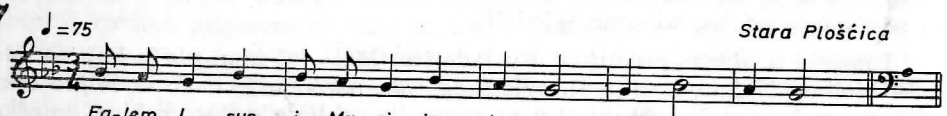
5 ♪=154 — Predavac



6 ♩=72 — Velika Peratovica



7 ♩=75 — Stara Plošćica



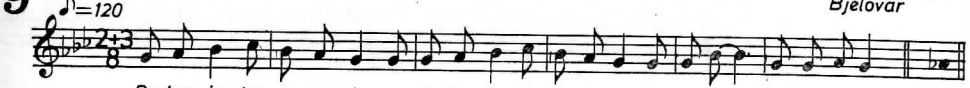
* Originalna visina završnog tona

** Zapis nema originalne visine završnog tona

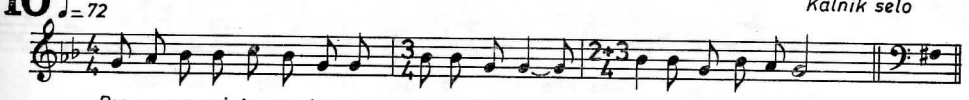
Ambitus 4 tona

8 ♩=84 — Kalnik selo

9 ♪=120 — Bjelovar

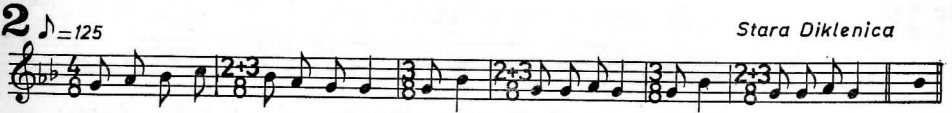


10 ♩=72 — Kalnik selo

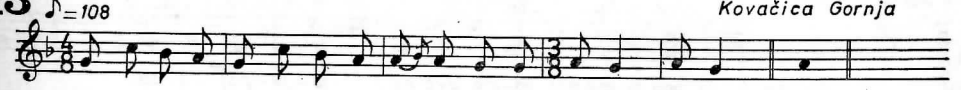


11 ♩=70 — Narta

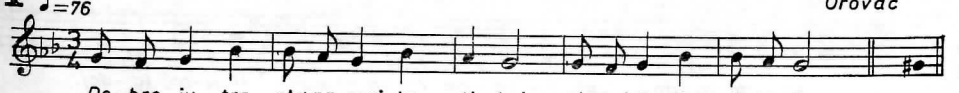
12 ♪=125 — Stara Diklenica



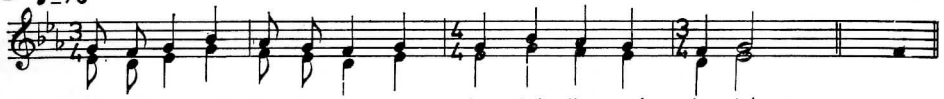
13 ♪=108 — Kovačica Gornja



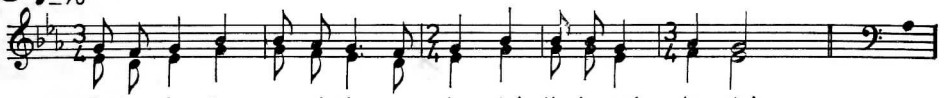
14 ♩=76 — Orovac



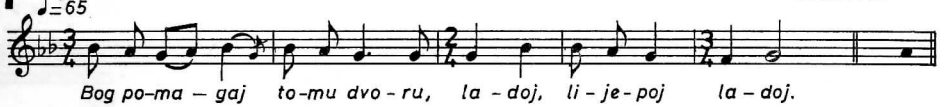
15 ♩=78 — Klokočevac



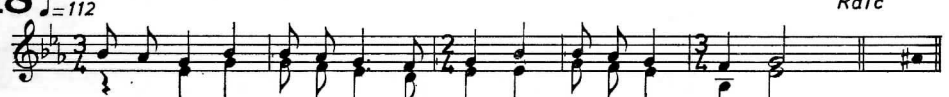
16 ♩=78 — Đurđic Utiskani



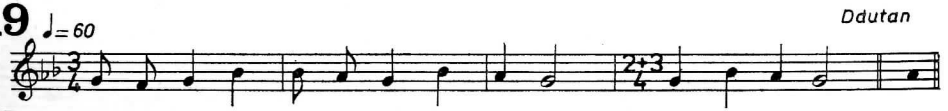
17 ♩=65 — Klokočevac



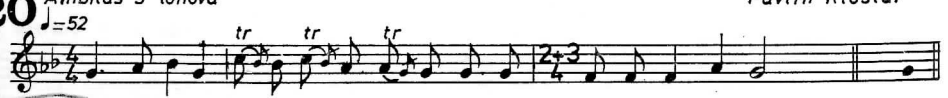
18 ♩=112 — Raič



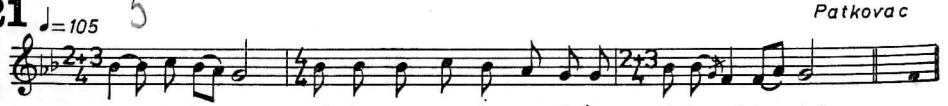
19 ♩=60 — Ddutan



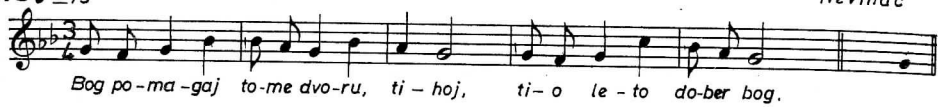
20 Ambitus 5 tonova — ♩=52 — Pavlin Kloštar



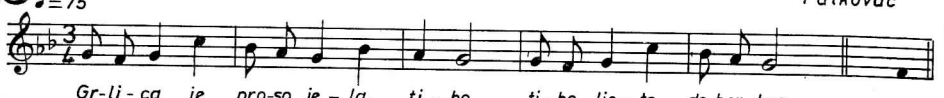
21 ♩=105 — Patkovac



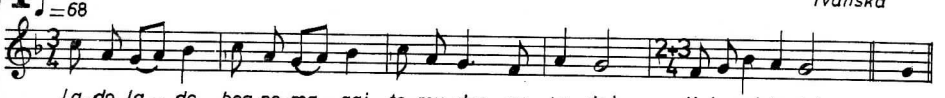
22 ♩=75 — Nevinac



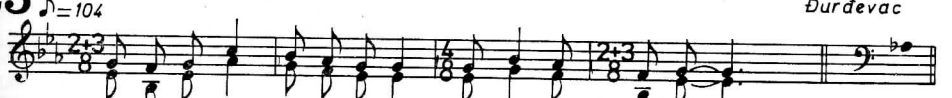
23 ♩=75 — Patkovac



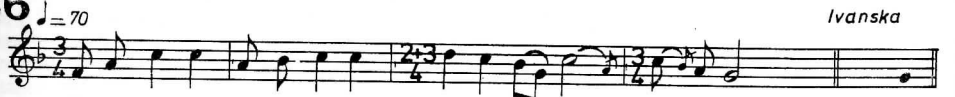
24 ♩=68 — Ivanska



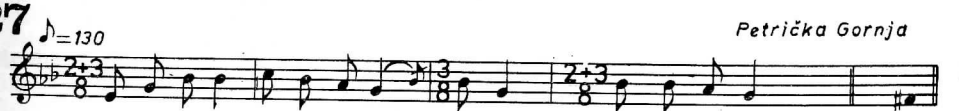
25 ♪=104 — Đurđevac



26 Ambitus 6 tonova — ♩=70 — Ivanska



27 ♪=130 — Petrička Gornja



28 ♩=80 — Pitomača

PRILOG

Popis mjesta u kojima je istraživan običaj ladarica.

Barna Gornja, 1954.
Barna Velika, 1961.
Bedenička, 1957.
Bjelovar, 1960.
Botinac, 1965.
Bujavica (Daruvar), 1961.
Ciglena, 1952.
Curkovec (Zelina), 1978.
Čepelovac, 1956.
Črešnjevica, 1952.
Ćurlovac, 1952, 1954.
Dautan, 1951, 1972.
Diklenica Stara, 1952.
Dubica, 1952.
Đurđevac, 1954.
Đurđic, 1952, 1957.
Grđevac Vel., 1979.
Ivančani, 1961.
Ivanska, 1952, 1954, 1956.
Jakopovac, 1952.
Kalnik, 1955.
Katalena Sirova, 1966.
Klokočevac, 1957, 1959, 1960, 1961.
Kokinac, 1954.
Koreničani, 1957.
Kostanjevac, 1961.
Kovačica Gornja, 1951.
Laminac, 1972.
Markovac Trojšćanski, 1964.
Markovac (Daruvar), 1961.
Modriča, 1960.
Molve, 1972.
Mosti Srednji, 1957.
Narta, 1952.
Nevinac, 1954.
Novigrad, 1960.
Orovac, 1958.
Patkovac, 1953.
Paulin Kloštar, 1951.
Peratovica Velika, 1952, 1958.
Petrička Gornja, 1961.
Pitomača, 1953, 1961.
Plavnice Nove, 1956.
Plavnice Stare, 1964.
Ploščica Stara, 1954.
Predavac, 1953, 1954, 1956, 1963.
Rača Nova, 1954.
Raić, 1954, 1958.
Raven, 1957.
Sredice Velike, 1964.
Štefanje Staro, 1954.
Tomašica, 1952.
Topolovac, 1961.
Trnovitica Mala, 1961.
Utiskani, 1951, 1952.
Velika Kapelska, 1953.
Virje, 1967. (folklorne grupe)
Višnjevac, 1958.
Zvijerci, 1953.
Žabno, 1956.

Popis kazivača

U ovom popisu uz prezime i ime kazivača donosim i godinu kazivačeva rođenja, te mjesto na koje se podatak odnosi i godinu kad je zapis nastao.

Artić Ljubica, 1944, Klokočevac, 1961.
Barberić Andrija, 1883, Markovac, 1964.
Bosanac Ana, 1881, Modriča, 1960.
Bosanac Anka, 1900, Ravneš, 1957.
Brcković Marija, 1890, Bjelovar, 1960.
Crnomarković Ana, 1924, Dubica, 1952.
Čolig Ljubica, 1930, Klokočevac, 1960.
Dauda-Jelenčić Eva, 1888, Trnovitica Mala, 1961.
Dautanac Filip, 1910, Ploščica Stara, 1954.
Đuričić Franjo, 1910, Utiskani, 1951.
Fot Marica, 1933, Rača Nova, 1954.
Grubač Milka, 1870, Narta, 1952.
Hitil Viktor, 1914, Višnjevac, 1957, 1958.
Huzjak Marija, 1915, Velika Kapelska, 1953.
Huzjak Tomo, 1915, Velika Kapelska, 1957.

Jakupčević Lujo, 1920, Zvijerci, 1957.
Jurušić Josip, 1912, Botinac, 1965.
Kertes Milka, 1880, Plavnice Stare, 1962.
Kos Jana, 1878, Paulin Kloštar, 1951, 1952.
Kovačević Ivka, 1914, Ivančani, 1961.
Kovačević Dmitar, 1944, Markovac Daruvarski, 1961.
Kranjčević Jana, 1868, Žabno, 1956.
Križan Marko, 1881, Klokočevac, 1957.
Kudumija Ignac, 1911, Đurđevac, 1954.
Kuntin Kata, 1868, Ciglena, 1951.
Kureš Josip, 1906, Grđevac Vel., 1979.
Kurtak Josip st., 1913, Dautan, 1972.
Kuzminović Marica, 1941, Raić, 1951.
Lovrić Jela, 1869, Predavac, 1954, 1956.
Lukšić Mara, 1895, Patkovac, 1953.
Majcan August, 1905, Tomašica, 1952.
Majurec Antun, 1945, Laminac, 1970.
Margetić Drago, 1875, Sredićevec, 1964.
Margetić Mara, 1887, Sredićevec, 1964.
Markešić Manda, 1900, Diklenica Stara, 1952.
Mikin Jela, 1895, Ćurkovec (Zelina), 1978.
Milošević r. Pešut Vera, 1924, Višnjevac, 1966.
Mišir Jana-Tenka, 1911, Jakopovec, 1952.
Mišir Jana, 1875, Jakopovec, 1952.
Mužić Mara, 1899, Štefanje Staro, 1954, 1966.
Novaković Cvijeta, 1943, Barnavec G. Polje, 1961.
Posavec Ana, 1899, Ćurlovac, 1952, 1951.
Premužić Filip, 1918, Tomašica, 1952.
Presečan Barica, 1918, Katalena Sirova, 1966.
Prodanović Đuro, 1945, Bujavica (Daruvar), 1961.
Radiček Lacko, 1905, Kalnik Selo, 1955.
Ružić Stjepan, 1875, Đurđevac, 1965.
Sever Slavica, 1935, Nevinac, 1954.
Sokolović Katica, 1920, Patkovac, 1953.
Sudaš Manda, 1882, Topolovac, 1961.
Šanteković Marica, 1914, Kokinac, 1954.
Šarko Ana, 1885, Raić, 1958.
Šikić Ivka, 1914, Pitomača, 1953.
Šimeta Ružica, 1921, Dautan, 1951.
Tišljar Đurđica, 1942, Pitomača, 1959.
Tkaličanec Cila, 1901, Orovac, 1958.
Tomašec Roza, 1894, Katalena Sir., 1966.
Tomić Sabina, 1890, Predavac, 1953, 1954.
Trbojević Marija, 1926, Kovačica Gor., 1951.
Trnski Petar, 1886, Novigrad, 1960.
Trogrančić Milka, 1922, Klokočevac, 1957.
Tućan Tereza, 1925, Petrička Gor., 1961.
Tuđa Josip, 1904, Đurđic, 1952, 1957.
Turković Andrija, 1920, Molve, 1972.
Turković Valent, 1896, Čepelovec, 1956.
Urban Ana, 1895, Žabno, 1956.
Vajdić Ana, 1900, Mosti Sred., 1957.
Vukobratović Vaso, 1880, Peratovica, 1952, 1958 .
Zdelarec Mijo, 1895, Ivanska, 1952, 1954.
Zrinski Mara, 1890, Ivanska-Ploščica Stara, 1954.

Zvonimir Lovrenčević

LADARICE

Summary

The custom of »l a d a r i c e« was widespread in the area of nortwestern Croatia, between Drava and Sava rivers. It consisted of a procession of girls (sometimes including also a boy) who on the day of St. John, i. e. summer solstice (June 24th) walked through the village, sang special songs and collected presents.

This article presents the results of a study of this custom, carried out between 1951 and 1979 in the region of the Česma river which is bordered by four towns: Križevci, Virovitica, Koprivnica and Grubišno polje. The data is gathered from interviews with the older population, and from the author's own observations since the custom was still partially alive in the earlier period of the research.

The account starts with a detailed description of the l a d a r i c e procession in the Patkovac village near Bjelovar, and proceeds with information on sex, age and number of l a d a r i c e, on their costume, preparations for the procession and the time when the latter is held. The author also gives beginning verses of l a d a r i c e songs from certain villages as well as some full texts with comments on them. L a d a r s k o k o l o, i. e., the dance of l a d a r i c e around the basket full of presents is described, as well as the relationship between the songs and dance steps. Furthermore, the article provides texts by which the l a d a r i c e ask for presents and express their gratitude for them, and describes the way in which they divide the presents among themselves.

The author concludes that the custom of the l a d a r i c e procession is disappearing in its traditional form and in the process is changing its meaning. For example, l a d a r i c e today represent congratulators who congratulate a host on his name-day. Or, unlike previously, participants are today often gipsy women. In most cases the participants in the procession no longer wear their typical white dresses (especially after the World War II), but instead wear everyday clothes.

(Translated by O. Supek-Zupan)

NARODNA UMJETNOST

1979. KNJIGA 16

NIKOLA SIKIRICA

»Legende istorinske u krajevima Cetinske doline«

Gradina Čačvina bila je istorinska tvrđava i zvala se je Grad. Druga tvrđava bila je ispod Garduna kraj vode Cetine, treća je bila tvrđava u Sinju Čamičak, a četvrta tvrđava bila je u Potravlju.

Kad je u potravskoj tvrđavi poginio glavni starešina te tvrđave, ostao mu je sin i žena. Žene je bilo strah za se i za sina i ona je napustila Potravlje i tvrđavu i priselila se u Sinj u tvrđavu, koja je se prozvala po imenu njezina sina Čame Čamičak, i ta je tvrđava odigrala veliku ulogu, a osobito u obrani Sinja od Turaka 1715. god.

Na Čačvini su Turci živili, imali su svoje građevine u samoj tvrđavi i oko tvrđave, a izgradili su i bunare sa južne strane. A od sivera je bila živa voda takozvana na Bristu, tu i danas ima vode, samo je teško k njoj doć jer je veliki krš. Legenda priča da je tu bila i velika voda, ali da su je Turci zatvorili bivolskom kožom. Tu se može nać vode u najvećoj suši.

Na Čačvini su stalno živili poreznici i dobro oružana posada, koja je čuvala taj sektor i u potrebi priskočila i drugim svojim u pomoć. Jednom posada sa Čačvine, četvorica, odu uvečer na silo u Vrpolje. I u Šušnjare su bile čet'ri djevojke i mater jim bolesna, a imale su jednoga brata, koji je otišao prije na sijelo. Ali po njegovu povratku kući, u kući zateče tu četvoricu Turaka gdi mu siluju sestre. A on se dokopa sjekire i posiječe sva četiri pa skupi što je mogao na konja, i sestre uprtu na se što su mogle, a mater metni na konja između žita, ostali imetak odnese u nikog prijatelja u selu, a on se uputi put Velića, pa priko Ržišta na Kosmaš. Ali kako mu je majka bila bolesna i uzbuđena, ona umre na putovanju na Kosmašu i oni je tu zakopaju, i danas se njezin grob nalazi na Kosmašu. A oni produžu u Vedrine i odu u Šušnjarinu glavicu u gustu šumu i sakriju se u šušanj. Legenda tvrdi da su se oni i prozvali po šušnju Šušnjare.

Turci su imali i svoju džamiju na Čačvini, gdi se sada nalazi crkva. Zadnji Turčin ubijen je kroz prozorčić kad je se brijao, ubio ga je Čota. Kada su Hrvati preuzeli tvrđavu, oni su imali svoju legiju, koja je branila tvrđavu i ostala sela i narod od napada Turaka iz Bosne. Vojvoda je bio Čota, a veza je bila Čačvina, Sinj, a od Sinja Potravlje, a od Potravlja Vrlika, a od Vrlike Knin, a od Knina Kotari. Veza je bila brza topovima, na primjer ako je napalo Čačvinu ili obližnja sela, unda bi pukao top na Čačvini, a zatim u Sinju, pa u Potravlju, te Vrlici, pa u Kninu. Na te oglase Kotarani bi odmah na konjima doletili i napali jakom brzinom neprijatelja sa domaćim borcima i zadali bi neprijatelju veliki udarac sa malo svoji gubitaka. Jednom se dogodilo da je došla vijest vojvodi Čoti da su Turci sašli u Veliće, a on odmah opali top i s time dade aber u Kotare, a iz Kotara kao i bliži centara dolete borci na konjima. Ali Turci nisu bili došli, i Čoti je bila velika muka gdi je on zamučio tolike borce bez potrebe. Ali drugi put opet dođe njemu vijest da su Turci sašli u Veliće, a on misleći da ne bi i to bila privara, pa ne tide paliti topa, već sa svojom legijom sađe u Veliće. I kad je sašao on i vidija da jesu Turci već u Velićim, on se nije htio da povrati natrag i opali topa, već reče svojim drugovima da oni zaležu iza plota a on da će pozvati pašu na megdan, »i ako paša pogubi mene, vi iza plota udarite na Turke, a ako ja njega pogubim, vi skočite brzo i svom snagom i brzinom udarite na nje«. Čota izađe na čistinu i vikni iza svega glasa pašu da mu iziđe na megdan. Paša pogleda na Turke, a i Turci u nj, i paša izađe na megdan, ali ubrzo Čota pogubi pašu, a iza plota skočiše Čotini borci i udariše silnom brzinom na Turke, nikoliko ji pogubiše, a ostali se dadoše u big uzbrdice put Jelinka. A Čotini borci ji teraju, ali pošto su Turci uvik poviše pa ji mogu tuć kamenjama i povlačiti se, u toj uzbrdici pogine nikoliko naši boraca. Žuro pogine kod jednog velikog kuka, tako da se i danas nazivlje Žurin kuk, a ima još niki mista kod koji su još niki poginili i ostale su uspomene. Kotarani kad su čuli da su Turci došli u selo Velić, oni su došli da vide što je bilo i koliko su pogubili Turaka a koliko je izginilo i naši boraca. Vojskovođa legije pita vojvodu Čotu zašto nije opalio top, »pa da mi dođemo i njizi opkolimo i više ji poubijamo a naše sačuvamo«. Čota se pravda da nije znao jesu li pravo došli ili nisu, pa da se ne bi dogodilo kao i prije što je se dogodilo, »eto zato nisam«. Vojskovođa daje mu po-

hvalu za ubijenoga pašu, ali ga kaštiga zašto nije javijo njima priko glasnika, kako je i ugovoreno, i zato kaže da on ne može više biti vojvoda, i smini ga i postavi Džapera za vojvodu. Ali Turci nisu više smili saći u Veliće. A u Veliću je se postavila srdarnica i pojačala borcima, a tu je bilo sjedište srdara. U Veliću ima starodavna crkvica još iz oko jedanestog stoljeća.

Tvrđava, zvana Gradina, ispod Garduna blizu toka Cetine, u njoj je bio carinik (poreznik) i uza nj boraca Turaka, koji su čuvali poreznika i ubirali poreze s onu stranu Cetine. Jednom su se počeli odupirati sela da ne bi davali poreza. A Mamut-aga sumao da se oženi sa Jelom Gabričevića, s kojom ašikuje odavno. Sa Čačvinom su bili u zdogovoru, ako ko napadne tvrđavu Čačvine, da jim odmah iz tvrđave Garduna dođe što brža pomoć, a tako i njima iz Čačvine; znak su imali zapaliti vatru. Mamut je počeo i prititi, punda se počeše zdogovarati glavari i borci kako bi ubili agu i ostale Turke. Zdogovor je otpočeo Akrap Marko iz Biska i Jurčević Jure iz Vojnića, iz Krušvara braća Bilandžića, sa Ugljana Križan Slišković. Marko ji savjetuje kako vezu imaju Turci Garduna sa onizim sa Čačvine, i ugovor je njihov: ako vatru ugledaju na Čačvini, »znajte da smo u opasnosti«, a tako i ovi ispod Garduna uz tvrđavu da zapale vatru. Kula je se zvala ispod Garduna Nutijak, i oni su sumali nji pobiti i Nutijak tvrđavu uzesti. »Cetina je plitka, a mi ćemo ji sačekati od strane Cetine od Čaporica, odnosno će Čaporčani nji poubijati, a mi ćemo zauzesti Nutijak. Jedan treba da izađe na Čačvinu i pričeka dok misec zađe, te se privuče gdi su drva pripremljena te ji zapali«. Kako su se zdogovorili, i pripremili Čaporčane ukraj prilaza na Cetini. I kad su sve pripreme učinili, jedan ode na Čačvinu, i kad je misec zašao, privuče se i zapali vatru na Čačvini. Kad su ugledali vatru iz Gradine ispod Garduna, odmah su što prije poletili prama Cetini, koja je bila plitka. Ali kad su se približili kraju Cetine prama Čaporicama, zapucali su na nje i pobili ji. Ali Šarac Mamut-aga bi ranjen, ali je utekao nazad i žurio je do Garduna i do Jele Gabričevića i zamolijo je da ga primi i sakrije i da ga liči. Ona je pristala i primila ga, sakrila i hranila ga, a on joj je zadao vjeru da će je oženiti. A ona nije imala nade da bi je nitko drugi oženio jer je ašikovala sa Turčinom. Ona ga primi i sakrije ga i 'ranila ga i rane mu ličila sa travama za koje je narod tvrdija da su likovite. Kroz to razdoblje Turci su pojačali svoju tvrđavu sa borcima, a i Šarac Mamut-aga kad je saznao za pojačanje svoje tvrđave, priđe i on u nju jer je sa ranama bolje, a bija je svoje izvijestio da je živ i da se liči kod svoje djevojke. A kada je dobro ozdravija, on je se vjenčao sa Jelom Gabričevića. S njome je porod imao, pa iza njegove smrti, o kojoj ćemo kašnje govoriti, njegova su djeca prišla na katoličku vjeru, tako da su se zvali kašnje Gabričevići, a selo ji je zvalo i Mamuti. Kašnje kad su se počeli Turci masovno potiskivati, i njihova je snaga malaksala. Mamut-aga je se zabarikadirao u svoju tvrđavu zvanu Nutijak, koja je bila jaka tvrđava, a bio je dobro i naoružan, u tvrđavi je bilo 'rane dosta. A imao je slugu koji mu je nabavljao razne stvari, a on ga je dobro plaćao. Njegovo je društvo pobijeno i pobiglo što je moglo uteći. Sam je Šarac Mamut-aga ostao sam u tvrđavi, kojega nije bilo lako lekvidirat, i zato su vlasti raspisali nagradu ko ga lekvidira. Domaći je bilo malo, pa su jim došli u pomoć iz Poljičke knježevine

Dočani. Ali ni oni nisu mogli da ga lekvidiraju, pa su se zdogovorili sa njegovim slugom, a možda su mi i zapritili, da će oni u noći doć pod tvrđavu sa one strane gdi ji on ozgare ne može primititi, a sluga ujutra kad dođe, da mu se on sam javi, kao da nikoga nema oko tvrđave. I sluga je tako učinija, i ujutra kad je sluga došao pod tvrđavu, aga je pogledao sa prozora i vidija da nema nikoga sa slugom. On je sašao i otvorio vrata, a Dočani skoče u ta čas na vrata i ubiju Šarac-Mamut-agu. Pa su unda pošli u Sinj za nagradu, koju su vlasti obećali za nj dati. A kad su došli u Sinj i izvistili da su ubili agu, vlasti su pitali što oni žele za to. Oni su rekli da oni traže Gardun, a ovaj jim reče: »Pa Gardun je hrđava zemlja, daćemo mi vama bolju zemlju od Garduna«. A oni svi u jedan glas: »Mi volimo Gardun da nam dadete nego bilo gdi«. — »Dobro, mi ćemo vam dati, ali koliko vas ima?« Oni su rekli koliko ji imade za dija. »Dobro — reče — mi ćemo vam doć i podiliti«. Oni će ti njemu: »Ali znaš, ima još jedan koji mora uć u dija, a to je onaj što nam ga je izdao«. — »E, tome nema dila« — reče poglavar. A oni rekoše: »Ma kako ne! Da ne bude njega, mi ga ne bi mogli ubiti nikako«! A on će ti: »Za izdajicu nema dila, samo vama, a njemu nikako! Izdajica je izdajica, pa kod koga bija, bija u službi«. I tako je ostalo. Komesija je došla i njima podilila, a izdajniku nije dopalo ništa.

U Grabu su Turci imali svoju džamiju, i to je bila u sredini današnjeg groblja. Paša je tu stanovao, ali kad je pošla čiska da očisti teren vas od Turaka i došao red na Grab, a paša ispred nji pobigne put Poda. Za njim borci iz Sinja, i sustigne ga Grabovac iz Sinja na vrih brda ispod Poda, i tu ga ubije Grabovac. I za nagradu dadu mu mlinicu pašinu sa šest mlina, i ta je se mlinica zadržala u Grabovca do devetnestog stoljeća, te je je prodao Samardžiću.

A čitavi Vrabač darovao je bivši mirač nekome Alberti i plus mlinicu u Grabu, koja se i danas zove Albertuša. Legenda tvrdi da je Alberto odija uz mirača i pomagao mu, i čak priko vode da mu je prinio pseto. Rečeno je da mu je dao vas Vrabač za to, a mlinicu plus, kao i platu. Alberto je bio Talijan, a bit će i đomečtar, zato mu je i dao. Alberto je livadu tu veliku i mlinicu zadržao za se sve do drugog svetskog rata. Imao je svoga slugu koji mu je s tizim upravljao i sla mu te prihode, a on je redovno živio u Italiji. Ornu zemlju dao je na livel Livajićim i Delićim, i oni su mu davali taj livel sve do 1930. god.

U Otoku je se zadržao neki beg, kojemu je kuća bila u Litrića, a imao je veliku mlinicu u Rudi zvanu Begušu. I na njemu je bila raspisana potirnica, i ubije ga Litre, kada je izašao na svoju balaturu, i za Litru ostane sve njegovo imanje i kuća i mlinica Beguša u Rudi.

U Jabuci je se zadržao jedan Turčin Velagić, imao je kuću, koja i danas se nalazi u ispravnom stanju. On nije izlazija iz kuće, a bija je oružan. A ža mu je ostaviti kuću za ona doba dobru, a tako i imao je dobru zemlju, a možda je imao i nadu da će se njegovi povratiti iz Bosne. Malo je ljudi bilo, a nisu ga mogli izmamiti vanka, pa su unda zadužili Jakovića Marka, njegova najbližeg komšiju, a Marko je bio dobar borac. I on zasjede u blizini i čekao ga,

jer je on imao kužinu, vrata prama vratima u razmaku tri metra. I kad je on iz kužine prilazija u drugu kuću, Jaković se potegne iz puške u nj. A on uđe u kuću i zatvori vrata. Jaković misli zasigurno da ga je pogodija, ali pošto nije odmah pao, ne zna sigurno, i tako je stao tri dana. A pošto se ne pojavljuje vanka, oni tri-četri se odluče uć unutra da vide šta je s njime. I kad su ušli, njega nema ni mrtva ni živa, ali je krv po kući, i oni za krvi i odu do ljučica di je njegova staja bila, i kad su došli u staju, on u kući mrtav. I oni ga uzmu i odnesu ga malo dalje i metnu ga u škrip, ali ga nisu potrpali ničim. Njegove se kosti i danas nalaze tute, samo su čobani, ima oko podeset godina, potrpali kosti kamenjam. Njegova se kuća nalazi u Krce. Turci su saznali da ga je ubija Jaković njegov najbliži komšija, oni su vrebali kako bi se osvetili Jakoviću. I jednom je jedan Jaković, mladić, čuvao vole u planini sa ostalim čobanim, a jedan je Turčin vrebao da ga zateče sama pa da ga ubije. I jednom Jaković ostao je sam u ladu ležeći, a Turčin skoči na nj, i Jaković se skoči pa se pohrvaju, ali Jaković nije imao na sebi gaća i Turčin ga ujti za mošnje i tako ga svlada i osveti se Jakoviću.

U Jabuci ima bunar zvani Novak, kojega su Turci izgradili, u komu živa voda vrije, a sada je plitak puno jer ga nikad niko ne čisti. A tako ima na Vlaci vrlo uski bunarić zvani Smrdelj, koga su Turci sazidali, i taj nikad ne prisušuje, a malo je vrilo.

U Jabuci iza Vlake jesu zvane Grebčine i legenda kaže da je tu bio zbig, koji je se sklonija u Klačardama više Krkine ograde, gdi je bilo šumovito i kamenito, i legenda kaže da je bilo zbiga oko tri iljade, i netko je izdao i Turci su ji istrali na čistac i sve ji pobili. I to se misto i danas zovu Grebčine.

U osoju iza Krkine ograde ima nešto ravne ledine i zidine, pa legenda priča da je tu bila kuća Ljutice Bogdana. U ona doba malo je ostalo obitelji koji su bili pod turskom vlasti. Zna se da je bio Jaković i Čabo. Čabino je koljeno izumrlo. Bio je kašnje sam ostao jedinak Pave Čabo sa dvije sestre, i on mlad se oženi od Sablića sa Tijarice. Nju je prosio Brčić sa Kamenska, ali njezini su tjeli da ona iđe za Čabu jer je on jedinak i bogat. I ona je došla, ali jednoga dana dođe Brčić u Jabuku k njozi, i oni se zdogovore da on njega ubije i da će ona za Brčića. Brčić pita gdi se on nalazi, da on njega odmah lekvidira. Ona mu je rekla da je on u Uržištima kod ovaca, i da su s njime još dva čobana, ali da će on njega lako pripoznati, da je on najmlađi. I kad je on došao Uržišta i našao sva tri zajedno, a on za svu sigurnost reče: »Dajder, mali Čabo, pokaži mi put na ulicu«. I Čabo se skoči i prid njime prama ulici, kod Bijadrove kuće (staje) Pave se poče prebacivati priko plota, a Brčić poteže iz puške i ubije ga. Ali je se saznalo da je on dolazio u Jabuku i zdogovor učinija sa Pavinom ženom, i uapsu ji oboje i pridadu ji na galije na more, sa koji se nisu nikad povratili.

Drugi su tvrdili da je kažnjen njihov potomak zbog proganjanja udovice Vareninove, koja je imala nejako dijete. Ocu Pavinu, koji je bija vođa bandura, jedan mu sin naglo umre, i on pomisli da je to kriva udovica, koja je skoro ostala bez muža sa nejakim sinčićem. I on uzme sjekiru i pojuri da je ubije, ali ona se sakrije, jer je bilo takvo vjerovanje u narodu da je svaka

udovica vištica. A on kad je nije mogao pronaći, vrati se i naredi bandurima da je nađu i da je ubiju. I banduri odu i nađu je u košu, koji je stao na gredama poviše vatre, i reču joj da izađe iz koša, i ona je izašla. Oni joj reču da biži kud god znade jer da je njima naređeno da je ubiju, ali da je oni neće ubiti, a ona treba da biži kud god znade. I ona uzme dijete u naručak i ode u Bosnu, gdi se njezin potomak nalazi. Banduri kad su se povratili, pita ji on jesu li je našli i ubili. Oni kažu: »Jesmo je našli, ali nismo je ubili«. A on se izdreči na nje: »A zašto je niste ubili, kad sam vam ja rekao?« Banduri se pravdaju da nisu zbog toga jer su joj rekli da poleti, »da vidimo kako leti, a a ona kad poleti, odleti priko kuće i više je nismo vidili«. Tako je ona sirota otišla u tursku državu sa nejakim djetetom, pa legenda priča da ga je klela da mu se potomak uništio. A na njegovo stanje došao je Grubišić ispod Voštana i oženi jednu Pavinu sestru.

Jabukom je se prozvala Jabuka, bit će ona je između dva brda kao jabuka, a ima u sebi pet glavičica kao pet jabuka.

Vedrine selo je do Jabuke, ali ono nema svoje prastare legende, jedino ima ispod sela bunar kojega su Turci učinili. Isto legenda priča da je se neki kralj vozio kočijama od Solina i da su ga dočekali razbojnici kod Mojanke i ranili ga, ali da je kočijaš sa njim i s kočijama utekao do Trilja i u prvo selo, a to je Vedrine. Pokopali ga i s njime i novac i nabacali gomilu stina.

Iz kašnje legende bilo je Šipića ajduka. Jednoga su banduri uhvatili, i sud ga u Sinju osudio na smrt, i to na triljskom groblju. Ali kad su njega poveli oružnici niz pijacu, on je zapivao: »Sinju grade, ti se ne bilio, bi l' se u tebi moga junak naći, koji bi me smrti izbavio?« To su javili poglavaru, i on napiše depešu da ga oslobode smrti i dade kuriru da brzo nosi i da ji stigne prije Trilja. Trgovci potplate kurira da iđe polagnje i da ji ne stigne dok ga ne striljaju, i za to mu dobro platu. I tako je i bilo. Kad su ga striljali, on sa depešom bani.

Druga su dva Šipića, otac i sin, bili ajduci i stali su ispod Voštana na vrih Vrebe. Tu su imali velike ograde i kuću. Jednom kad su pošli leć, uvečer, sin izađe na pogled Vrebe odnosno polja i Krivodola, i on ugleda di u Lagatora u kući gori vatra velika, pa ga to začudilo, i sam sobom reče: ili je nitko umrao, ili je nešto drugo. I on ode da vidi, ali kad je došao, vidi da su banduri i da peku ovna, i on vidi starešinu bandura, i omira da bi ga ubija, ali ne smi od odobrenja oca, treba da on odobri. I on se vrati i kaže ocu i traži odobrenje da bi se vratio i da bi ga ubio, ali otac ne da da on na miru ubije čovjeka. Sin govori ocu: »On je doša da nas traži i on će sutra nas ubiti«. Ali otac kaže: »Mi ćemo se sutra skloniti i oni će proći i neće biti ništa«. Još ni dva sata nisu prošla, a banduri su već njihovu kuću opkolili i nji pohvatali i izveli ji pod njihovu ogradu i ubili obadva i tu ji pokopali. I danas se zna njihov grob. Sin je ispričao bandurima kako je on govorio, i otac kako je rekao, ali to nije jim koristilo.

U istoj ogradi i kući opet su se tri brata odlučila na ajdukovanje. I jednom na Veliku gospojinu u Sinju bili su sva tri jer je to veliki dernjak pa nisu bili primitljivi, a bili su i mladi, i zapazu djevojku koja je se njima

dopadala. A djevojka je bila iz Bosne Višnjića. I oni odu naprid na Vaganj, i kad je ona izašla sa svojim durgaricama, oni nju uhvate, a ove rastraju i nju povedu. Jedan je ujtio za jednu ruku a drugi za drugu a treći je išao ozada, i kad bi se ona uhvatila za granu, ovaj treći bi sabljom osjekao granu i produži naprid. I kad su je doveli, stariji je brat oženijo, i on je je oženio, a ona je toliko djelovala na nje da ji je otarasila od toga zanata i svela ji je u Vedrine gdi su oni imali svoju zemlju i kuću.

Na Vedrinama su izginili svatovi kad su prišli priko Cetine ispod Borinovca. Ta je pogibelj označena velikim kamenima, ali legenda ne označava čiji su bili svatovi. A također na Vedrinama ima stećak velik bez natpisa, a dotran izdaleka, jer blizu njega nema kamenja.

Između Vedrina i Košuta i Garduna i Čaporica, gdi se na Cetini nalazi četveromeđa, a to je Trilj, tu je se čistilo korito Cetine još za vrime rimske vladovine, i tada je se osjetila blagodat u Cetinskome polju, koje je bilo poplavno i šumovito. Ali ta blagodat je zamalo trajala jer je se Cetina opet zadušila žalom, te dolaskom Napoleona u cetinske krajeve Francuzi su poduzeli tada da očistu to grlo Cetine s pomoći cetinskog naroda (kuluka) i žal su istrali na kraj, a napravili su veliku vošu.

Voštane selo je ispod vrhunca Kamešnice, viš kog sela su se odigravale značajne stvari. Povrih sela ima jedna gomila, i na toj gomili je bila u stara zemana kovačnica, na kojoj se vide ostaci kovački predmeta. Poviš sela su takozvane Mašote, tu ima i bunara, tu na Mašotima ima spomenika stećaka još iz doba kralja Tomislava. Tu se nalazu spomenici od izginuli ajduka i svatova, o kojim ćemo vam pisati. A tu je bijo dugo pazar između Bosne i Dalmacije, i tu su se vršile razmine dobara između sobno (trgovina). Tu je i Andrija Šimić zalazio i imao svoje ortake, osobito Akrap Andrija i Frano, kad je se Andrija Šimić u njihovoj staji sukobija sa Turcima oko vatre, kad su se mokri sušili.

Najznačajniji je svatovski i ajdučki sukob, u kome su svi izginili. Svatovi su bili iz Liskovače i vodili su djevojku od Šipića ispod Voštana. Stari je svat govorio da ne iđu priko Mašota jer tuda ajduci češće krstare, pa može kako doć do sukoba, već da iđu priko Kamenska, ali ostali svatovi nisu tjeli slušati svatskog starešinu, već su odlučili ići priko Mašota. I kad su izašli na Mašote, tu su trevili ajduke i veselo i jedni i drugi se sastadoše i za junačko zdravlje upitaše, i sjedoše na ledini i svatovi povadiše vino te piju veselo u raspoloženju. Ali jednom nesrećom naleti srna između nji i ajduci zapucaju u srnu, ali je nijedan ne pogodi, a mladoženja reče: »Kakvi ste vi borci pa srnu ispred sebe niste kader pogoditi, a vidićete kako ću je ja pogoditi!« On se skoči na konja i uze koplje i poleti za srnom i dostiže je i pogodi je kopljem i na koplju je donese. Ali uto zapucaše ajduci i ubiju mladoženju, i mladoženja padne mrtav sa srnom. A kašnje je postavljen kamen i na kamenu srna i koplje, koje i danas stoji za uspomenu. Ostali svati su se dali sa ajducima u borbu i sve je izginulo, i jedni i drugi, ostao je sam djever i djevojka. I djever baci za se djevojku i stane š njome bižati. Ajdučki starešina potegne se iz puške i ubije djevera i djevojku, i oni panu mrtvi, i to djevojka padne

po njemu glavom. I njijovo obilužje kameno ostane, da se kamen na kamen naslonijo, kao nevista na djevera. A sada više od živi nema nitko osim ajdučki starešina i svatski starešina, i oni dva uperu puške jedan u drugog i u jedan čas omaknu oba puške i oba poginu. I tako su postavili kamene uspomene gdi je koji pao. Najdonji je djever i djevojka. Tu nije ostalo oka za svidoka ni od jedni ni od drugi. Samo su bili svidoci čobani koji su čuvali stada tuda, pa kad je se zametnila borba, oni su ostupili, ali su gledali sve kako je se borba odvijala. Za tako tragičnu sudbinu svatova i ajduka narod iz Liskovače i Voštana su obilužili tu tragediju, tako da i danas sve to u kamenim prikazima može čovjek viditi u slikovitom prikazu.

* * *

Ova sela duž Cetine do Zadvorja imaju svoju istorinsku prošlost značajnu. Oni su još po dolasku Hrvata imali svoju župu, a ta je župa obuhvaćala sela Kreševo kao centar, a župu su sačinjavali Blato na Cetini, Nova Sela i Cista, Svib, Dobranje i Katuni i Zadvorje. Oni su imali i kulu kod rijeke Cetine, koju je sagradija Vlahović Asan-beg, i još su jednu sagradili kulu, tvrđavu. Okršaje su sa Turcima imali puno puta i na jednoj su kuli osjekli glavu Alilu beg-Muzatoviću. I Šačića kule gospodaru, i njemu su otkinili glavu. A jednom izađu Turci predvođeni sa begom vezirom Useinom iz Bosne, i on je zapazio krasnu djevojku Ilijanu, sestru popa Vida Kovačevića. Ali nato se diglo sve Kreševo i ostala sela, sa Turcima je borba započela. U toj borbi je poginio beg Usein i skoro svi Turci, ali je beg djevojku uputio u Bosnu sa jednom četom, a on je ostao boreći se i pogine. Djevojka je pridana u begovu porodicu, ali pošto je beg poginio, oni je prodadu drugomu begu. I ova' je ujutra poslao po vodu na daleki bunar. Ona je privarila Turčina, koji je išao s njome u pratnju, ona ga je privarila i turila ga u bunar, a ona uzjala na konja pa pobigla i vratila se u svoju Radobilju, jer ta je se župa zvala Radobilja. Ta je župa Radobilja poznata po mnogim borbama sa Turcima, u kojoj su oni vladali. Za vrime turskoga vladanja Radobilja je spadala pod mostarsku vlast. Ova važna Radobilja je poznata i po Asan-aginici, u kojoj je se odigravao njen život i Asan-age bega, koju je opjevala pjesma čak i u drugim zemljama. Oni su se uspomagali sa poljičkom kneževinom, koja jim je priticala u pomoć više puta.*

* Komentar uz ovu građu donosi se u članku Maje Bošković-Stulli u ovome broju »Narodne umjetnosti« na str. 168—173.

Nikola Sikirica

HISTORISCHE SAGEN IM CETINA-TAL

Zusammenfassung

Der Autor legt eine Handvoll Sagen vor, die er in Erinnerung an mündliche Erzählungen seiner Heimat niedergeschrieben hat. Gegenstand der Sagen sind die Türken im Cetina-Gebiet und die Kämpfe mit ihnen, Überlieferungen über die Entstehung von Ortsnamen, über die Herkunft verschiedener Familien, über Hexen, Haiduken, Orte, an denen nach altem Volksglauben zwei Hochzeitszüge miteinander kämpften und ihr Leben ließen, verschüttete Brunnen u.ä.m.

Der Kommentar zu diesem Artikel erscheint im nächsten Beitrag derselben Nummer dieser Zeitschrift (Verfasserin: Maja Bošković-Stulli).

(Deutsche Übersetzung: Charlotte Ivir)

MAJA
BOŠKOVIĆ-STULLI

Uz »Legende istorinske« Nikole Sikirice

Nikola Sikirica, autor ovog opisa Cetinske krajine sačinjenog iz njezinih povijesnih predaja, uskoro će biti osamdesetgodišnjak (rođen je 1901). Seljak samouk bez ikakve škole, proživio je svoj vijek u rodnom selu Jabuci; svoje sedmero djece, među njima i kipara Stipu Sikiricu, školovao je na srednjim školama i fakultetima. Javno se višestrano ogledao: kao pučki pisac a ujedno i kao usmeni kazivač; kao kulturni, društveni i politički aktivist i kao sudionik narodnooslobodilačke borbe.

Njegovo se ime ne susreće sada po prvi put u godišnjaku »Narodna umjetnost«. Tematski svezak br. 5/6 (god. 1967/68), s radovima okupljenim oko okvirnog naslova **Studije i građa o Sinjskoj krajini,** sadrži nekoliko usmenih pjesama, pripovijedaka, opisa plesova i običaja prema kazivanju Nikole Sikirice (pjesme br. 15—19, 24 i 25 te pjesme iz NOB-a br. 19 i 22; pripovijetke i

predaje br. 40, 41, 48, 55 i 56). U istom je svesku i njegova slika u narodnoj nošnji sa Smotre folklora u Zagrebu 1967, a spomenut je i članak o Nikoli Sikirici objavljen u sinjskim novinama »Alkar« (u jubilarnom izdanju 1965).

U rukopisnoj kronologiji svoga života, pisanoj potkraj godine 1977, navodi Sikirica, uz ostalo, kako je do drugog svjetskog rata bio aktivan u Hrvatskoj seljačkoj stranci i organizaciji Seljačka sloga, da bi se zatim već u travnju 1941. uključio u ilegalnu djelatnost NOP-a. Obavljao je mnoge i raznolike javne funkcije. Godine 1943. izabran je za člana ZAVNOH-a, a istodobno i za tajnika kotarskoga narodnooslobodilačkog odbora za sinjsko područje. Iduće godine postao je predsjednikom Okružnog narodnooslobodilačkog odbora za srednju Dalmaciju, a nakon rata 1946. predsjednik je kotarskog narodnog odbora u Sinju. Dvaput je biran za zastupnika u Saboru. Bio je i predsjednik Alkarskog društva, komisije za agrarnu reformu, pčelarske zadruge u kotaru Sinj te predsjednik seljačke radne zadruge u Jabuci. Primio je mnoga odlikovanja.

Sikirica opisuje kako je na Smotri Seljačke sloge u Zagrebu 1947, gdje je predvodio sinjsku grupu, upoznao druga Tita i pričao mu o nevoljama zbog vodoplavnosti Sinjskog polja. Drug Tito je nato rekao: »'Evo od ovog trena je i Sinjsko polje u petogodišnjem planu'. I to je zaista i bilo«.

O svome prosvjetnom radu navodi Sikirica kako je putem ogranka Seljačke sloge rasturao po selima oko Sinja **Abecedarke** i tako pridonosio opismenjavanju naroda. Organizirao je zdravstvene i poljoprivredne tečajeve a i smotre seljačke kulture.

U časopisu »Seljačka sloga« objavljivao je prije rata pjesme i članke (npr. opis narodnih običaja u okolici Sinja). U sarajevskom »Napretku« objavljen je njegov članak o ženama. U vrijeme narodnooslobodilačke borbe pisao je »članke i pjesmice o mobilizaciji, slobodi, kao i razne parole za pomaganje NOP«. U prvom broju »Slobodne Dalmacije« objavio je pjesmu o slobodi. Objavio je i nekoliko zbirki svojih pjesama pisanih pučkim deseteračkim rimovanim stihom, svaku u nakladi od više tisuća primjeraka: **Ratne pjesme, Pjesme borbe i obnove, Nove narodne pjesme.** U **Zborniku seljaka pisaca i slikara** publiciran je njegov igrokaz **Vražja mriža** a zatim i igrokaz **Može baba Joka.**

Na kraju svoga sažetog životopisa kaže Sikirica: »Ja i dalje radim, koliko mi moje zdravstveno stanje dopušta, na prikupljanju narodnih legendi iz ovog kraja«.

Uredništvo »Narodne umjetnosti« primilo je i sačuvalo u rukopisu, osim predaja koje se ovdje objavljuju, još neke Sikiričine priloge. Tu je zbirka epskih pjesama, narodnih i Kačićevih, o kojima je Sikirica rekao u razgovoru da ih je dijelom slušao a dijelom ih je prepisao iz raznih izdanja — kad bi mu se neka pjesma svidjela a knjigu je morao vratiti, ali da su i te prepisane pjesme zapravo donekle njegove jer je on prepisujući ih ispravljao i mijenjao sve ono što mu se nije sviđalo i što bi, po njegovu mišljenju, trebalo drugačije reći. Tu je i Sikiričina deseteračka pjesma **O malomu Trinaestku,** zapravo njegov prepjev poznate prozne bajke. Slijedi prozna pripovijetka **Meho u raju,**

zatim također prozno napisana **Bajka o legendarnome najvećem junaku dvadesetoga stoljeća, kojega slavi čitavi svijet** — dakako o drugu Titu. Na kraju je opsežna deseteračka **Povijest Hrvata u stihovima.** Priloženi su i već spomenuti **Kratki biografski podaci Nikole Sikirice pok. Jure iz Jabuke, općina Sinj.** (Naknadno, u toku tiskanja ovog priloga, Sikirica je predao i svoj opsežan životopis na 53 gusto tipkane strane. Čuva se, s ostalom građom, među rukopisima Zavoda za istraživanje folklora.)

* * *

Predaje koje se ovdje donose (Sikirica ih zove legendama) tipične su za usmenu tradiciju naših dinarskih krajeva, posebno cetinskog područja; u njima se očituje trajni interes usmene predaje za povijesnu prošlost i za najmarkantnije dijelove prošlosti, obilježene borbom s Turcima. Takvo zanimanje za prošlost zapazio je u svojih najbližih sunarodnjaka iz okolice Sinja znameniti Sinjanin Ivan Lovrić već u 18. stoljeću i opisao kako »Morlaci« zimi oko ognjišta pripovijedaju prljave pričice, »ali ne zaboravljaju ni istinite, koje se tiču povijesti našega naroda. Pričice, koje sinovi primaju od otaca, predaju se dalje unucima i tako redom, tako da se po predaji čuvaju uspomene na sva davna i znamenita djela, koje se mijenjaju prema sklonosti onoga tko priča«.[1]

Nikola Sikirica jedan je među posljednjim prenosiocima takvih usmenih predaja o povijesti svoga zavičaja. On ih je, kako ćemo vidjeti, kazivao i usmeno, a ovdje je pokušao te predaje sam zapisati i međusobno ih povezati oblikujući svojevrstan prikaz zavičajne topografije, viđene kroz mjesne predaje. Naglasio je u razgovoru da ovo nisu priče, nego je to istinita povijest.

Što je u ovim predajama Nikola Sikirica čuo od starijih a što je eventualno sam dopunio, teško je precizno odrediti. Pouzdano je da ove predaje u osnovi pripadaju usmenoj tradiciji. Moglo bi se pretpostaviti da su neka povezivanja s junacima epskih pjesama a i naglašene etičke poante (npr. o izdajici kome bude uskraćena nagrada) možda Sikiričini dodaci. Vidljivi su i tragovi popularne lektire o hrvatskoj povijesti (spominjanje rimske vladavine, Napoleona, kralja Tomislava).

Predaje o neobičnoj gradnji i zatrpavanju bunara, zapravo izvora žive vode u tim vodom oskudnim kraškim krajevima, predaje o hajducima, o svatovskim grobljima, o Turcima koji su i nakon prestanka turske vlasti pojedinačno ostali živjeti u tom kraju, ali su gotovo svi, prema pričanju, bili neslavno, iz potaje ubijeni — poznate su nam iz mnogih zapisa usmenoga kazivanja. Usporedbe s povijesnim dokumentima mogle bi pokazati ima li u pojedinim primjerima faktografske istine, ali i bez provjeravanja takvih podataka bitna i dublja istina o domaćoj povijesti proteklih stoljeća evidentna je iz ovih predaja. Ona izbija iz njih usprkos fabularnom kićenju, zaboravljanju, mijenjanju i stapanju pojedinih događaja, usprkos uklapanju tih kazivanja u općenitije tradicijske modele.

Radi usporedbe s predajama što ih ovdje donosi Sikirica navest ćemo nekoliko drugih srodnih predaja zapisanih u Sinjskoj odnosno Cetinskoj krajini.

[1] Ivan Lovrić, **Bilješke o Putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice,** Preveo Mihovil Kombol, Zagreb, 1948., str. 81.

U već spomenutom svesku »Narodne umjetnosti«[2] naći će se predaje (s varijantama u napomeni) o postanku imena Mojanka prema pogibiji Ankinih svatova i o hajducima koji ondje sačekuju putnike (br. 48 i 49); o tri Turčina što su ostali živjeti u svojim kućama nakon odlaska Turaka iz tih krajeva i bili zatim redom svi ubijeni (br. 50), o svatovskim grobljima (br. 52 i 53), o zatrpanim izvorima (br. 55 i kraći navodi na str. 327), o kralju pokopanom zajedno s njegovim blagom (br. 59).

Stjepan Grčić objavljuje također nekoliko predaja, prema kazivanju guslara Bože Domnjaka, koje su srodne Sikiričinima: o popu Čulinu koji je ubio Turčina, a njegova je udovica zatim odselila u Bosnu (br. 9); o dizdaru na Konjskom, koga ubije njegov sluga, a plemić Trtalja dobije mjesto sluge dizdarevo imanje (br. 10); o postanku imena Mojanka na mjestu pogibije svatova (br. 11); o izvorima vode i o tome kako su Vižigoti začepili izvor ispunivši ga s devet bivoljih koža (br. 15).[3]

Sikirica je, kako rekosmo, i sam kazivao neke od predaja što ih je poslije uključio u svoje pisane »legende istorinske«. Među primjerima što smo ih netom naveli iz »Narodne umjetnosti« potječu od Nikole Sikirice tekstovi br. 48 i 55, o Mojanci i o zatrpanim izvorima.

U rukopisnoj se zbirci čuva tekst transkribiran prema magnetofonskoj snimci,[4] gdje Sikirica kazuje predaju koju je i ovdje ispričao: o udovici osumnjičenoj da je vještica, koja pobjegne s djetetom u Bosnu da bi se spasila.

U pisanom je Sikiričinu tekstu stil te predaje bliži izvještaju iz kakve kronike, on upućuje na vjerodostojnost događaja, precizno se navode imena protagonistâ: Pave Čabo i njegov otac, Vareninina udovica, Grubišić ispod Voštana, Pavina sestra.

Naprotiv, u usmenom je kazivanju ta zgoda prilagođena stilu pripovijetke. Bez ikakvih osobnih imena, zaokružena je svojim početkom i svojim krajem (uz tipičan pripovjedački uvod: »Bija je jedan čovik . . .«). Pripovijedanje je živo i sugestivno, protkano je dijalozima, naslućuje se da je bilo upućeno izravnim slušateljima. Evo, napokon, tog teksta:

»Bija je jedan čovik ovde u Jabuci, u dnu sela, znaš, a on je bija arambaša, glavar, kako se još veli, i on je imao sina i na Novu godinu pane sinu kap i on ti mrtav zakašlje.

A bila je u vrh sela amo gori udovica, koja je ostala nedavno udovica i imala je jedinoga sina od godinu dana. I on onamo, kako je bio običaj da je udovica ona zle naravi, da je vištica i da zlo nanosi narodu, odma je on posumnja da je ona njemu ustrilila sina. On onda pošalje neke svoje bandure, koje je ima pri ruci za se, pošaje ji da je uitu i da je ubiju. A ona je za to začula i sakrije se u koš više vatre (di su koševi što su sipali u nji žito) i tude se ona sklonli. Obratno je, obratno sam reka — on je uzeo sikiru i trka je da

[2] Maja Bošković-Stulli, **Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine,** »Narodna umjetnost« 5/6 **(Studije i građa o Sinjskoj krajini),** Zagreb 1968., str. 303—432.

[3] Stjepan Grčić, **Sinjske narodne pjesme i pričanja,** Split 1920., str. 195—203.

[4] Maja Bošković-Stulli, **Folklorna građa Sinjske krajine,** rkp. Instituta za narodnu umjetnost (Zavoda za istraživanje folklora) br. 751, tekst br. 9.

će je rasić. A ona se sakrila, a on vrati se kući, pa kad je nije mogao naći, naredi bandurima da je pošto-zašto nađu i ubiju. A oni su ti došli tamo i našli su je u košu, izvukli je i rekli jon:

— Uzmi sina i biži ća. On će te smaknuti, tebi nema života ovdje. Biž ća!

I ona uzme sina i otole ode u Bosnu sa nejakim sinom od godine dana, i u Bosni se snašla i tako da njezin potomak i danas osta u Bosni.

I oni se vratu k njemu, on pita:

— Šta, jeste li ju ubili?

Kaže:

— Nismo je ubili jer — kaže — našli smo je tako i tako.

— Pa da šta ste učinili? — kaže.

— Rekli smo jon da vidimo kako leti, znaš, neka nam pokaže, i ona kada poleti priko kuće, i uzela sina u naručak i poleti priko kuće, odleti ajd ća uzbrdo, više je čuli ni vidili nismo.

Tako ti je svršila sudbina, tako da je ona u Bosni. Sin njezin čak dolazio ovde kad su bili dernjaci ovi, pazar glavni, pazar u Trilju, i svraća se to svojoj rodbini. I to bi tolko bilo ono š njom«.

* * *

Na kraju informiramo o načinu objavljivanja Sikiričina rukopisa. Nikola Sikirica sam je natipkao svoj tekst strojem. Ispravili smo samo ono najnužnije, kad je to bilo potrebno radi čitkosti teksta: interpunkciju, navodnike, velika i mala slova, razdvajanje riječi, početke novih rečenica i novih alineja, neke očigledne omaške nastale pri tipkanju. Sve ostalo objavljuje se onako kako je autor napisao. Držimo da je trebalo sačuvati autentičnost i spontanost Sikiričina pisanja — dijalektizme, miješanje dijalekta s književnim jezikom, mjestimičan utjecaj knjiških i tekućih političkih izraza, rečenice u kojima se slobodno prepleće upravni i neupravni govor, sve ono što čini originalnu osebujnost ovih zapisa.

Maja Bošković-Stulli

ZU DEN »HISTORISCHEN SAGEN« VON NIKOLA SIKIRICA

Zusammenfassung

Der vorliegende Text stellt den Kommentar zum vorhergehenden Beitrag in derselben Nummer der Zeitschrift dar. Der Kommentar liefert Informationen über Leben und Werk Nikola Sikiricas, des volkstümlichen Schriftstellers aus der Nähe von Sinj in Dalmatien, der, ohne jemals die Schule besucht zu haben, als Autodidakt Lesen und Schreiben lernte und im Laufe seines Lebens Anerkennung für sein Wirken fand.

Darauf folgen Analysen der in Sikiricas Beitrag enthaltenen Sagen, in denen der Erzähler und der Sammler zu einer einzigen Person verschmelzen. Betont wird das historische Element in diesen Sagen, das auch durch die Ausschmückung der Fabel hindurchschlägt. Nahe Varianten von Sagen anderer Sammlungen werden angeführt. Sikiricas Stil wird behandelt, und in diesem Zusammenhang wird ein Vergleich angestellt zwischen einer Sage Sikiricas, die in diesem Beitrag in der von ihm gegebenen schriftlichen Form erscheint, und derselben Sage, die er vor etlichen Jahren mündlich erzählte.

(Deutsche Übersetzung: Charlotte Ivir)

NARODNA UMJETNOST

Kronika

DUNJA RIHTMAN-
-AUGUSTIN
VESNA TURČIN
MIRENA PAVLOVIĆ

O radu Instituta za narodnu umjetnost (sada Zavoda za istraživanje folklora)

1974—1978.

U »Narodnoj umjetnosti« dosad smo redovito objavljivali informacije o radu Instituta za narodnu umjetnost, i to u knjigama: 5—6, 1967—1968, str. 667—697; 7, 1969—1970, str. 287—295 i 10, 1973, str. 501—527.

U petogodišnjem razdoblju 1973—1978, o kojem ovdje izvješćujemo, Institut za narodnu umjetnost povezao se na temelju Zakona o organizaciji znanstvenog rada s dotadašnjim Institutom za jezik i sa Staroslavenskim institutom »Svetozar Ritig« u osnovnu organizaciju udruženog rada pod imenom Institut za filologiju i folkloristiku. U tom novom institutu prijašnji Institut za narodnu umjetnost samostalna je znanstvena jedinica s nazivom Zavod za istraživanje folklora.

Ovom prilikom izvijestit ćemo o radu Instituta (od godine 1977. Zavoda za istraživanje folklora) u razdoblju od početka 1974. do kraja 1978, i to o znanstvenoj orijentaciji, o radu na osnovnim projektima i znanstvenim zadacima, zatim o aktivnosti suradnika Zavoda, uključivši bibliografiju znanstvenih i stručnih suradnika. U nastavku izvijestit ćemo o biblioteci i dokumentaciji i donijeti popis prinova u dokumentaciji.

1. ZNANSTVENI RAD

Znanstvena orijentacija Instituta (sada Zavoda) nije se izmijenila. Zavod nastavlja istraživački program u kojem su glavni zadaci:

a) istraživanje folklora u Hrvatskoj po regijama,

b) interakcija folklornih tradicija i suvremene kulture,

c) povijest usmene i pučke književnosti.

I Istraživanje folklora u Hrvatskoj po regijama

Projekt, odnosno znanstveni zadatak s ovim nazivom jedna je od najznačajnijih djelatnosti Instituta (sada Zavoda) od osnutka naše ustanove. Istraživanje folklornih tradicija po regijama provodi se sustavno i kontinuirano, i to u tri pravca: a) kao istraživanje folklora i običaja pojedinih zaokruženih područja; pritom rasprave o pojedinim temama zajedno s građom tvore sustavnu cjelinu — monografiju (na primjer o folkloru i običajima Sinjske krajine); b) kao istraživanje specifične folklorne tematike (na primjer poklada); c) kao istraživanje specifičnih folklornih pojava po regijama (na primjer plesa).

— U proteklom razdoblju dovršeno je jedno monografsko istraživanje šireg područja. To je **monografija o folkloru otoka Brača,** koja je objavljena u ovom godišnjaku, broj 11—12 (terensko istraživanje 1966—1970). Monografija sadrži rasprave i građu o usmenoj prozi i poeziji, o folklornoj glazbi (tradicijski sloj i noviji slojevi), o običajima, o pokladnim igrama, zatim etnografski pregled i ogled jezičnih osobina bračke čakavštine s riječnikom.

— Godine 1975. započelo je još jedno istraživanje koje će rezultirati sličnom monografijom. Riječ je o istraživanju **folklora otoka Zlarina.** Radovi će biti objavljeni u »Narodnoj umjetnosti« broj 17.

— Završeno je opsežno istraživanje **narodnih plesova srednje Dalmacije.** Tekst popratne rasprave i odabrane građe sređen je i recenziran.

Osim ovih istraživanja, koja su dovršena, suradnici Zavoda za istraživanje folklora skupljali su, snimali i bilježili folklorne tvorevine te promat-

rali društveno-kulturne okolnosti u kojima se one odvijaju, i to na ovim područjima:

— **okolica Sjeničaka na Kordunu** — istraživanje usmene književnosti, glazbe, plesa i običaja u godinama 1974. i 1975, šest istraživača;

— **Gorski kotar** — istraživanje glazbenog i plesnog folklora i usmene književnosti u godinama 1973, 1975, 1976. i 1977, tri istraživača;

— **Hrvatsko zagorje i Prigorje** — istraživanje običaja u Loboru, snimanje filma o »cimeru« u Oroslavlju, istraživanje aerofonih glazbenih instrumenata u Lazu u godinama 1974, 1975, 1976. i 1977, tri istraživača;

— **Šaptinovci u Slavoniji** — istraživanje usmenog pripovijedanja 1974. i 1975, jedan istraživač;

— **Samobor i okolica** — istraživanje seoskih nadimaka, o čemu je napisana i objavljena rasprava, jedan istraživač;

— obavljena su manja istraživanja ili su tek započeta istraživanja na **Šolti** (1975) i u Hrvatskom primorju (1978);

— **Česi u Hrvatskoj** — dovršene su rasprave o obiteljskim običajima Čeha u daruvarskom kraju i o njihovu načinu stanovanja, što su ih dijelom u okviru naših projekata istražili i napisali rasprave Iva Heroldová i Josef Vařeka.

Kao značajnije istraživačke pothvate posebno izdvajamo još ove tri akcije:

— **Folklor Gradišćanskih Hrvata.** Ovo istraživanje započeto je još u prethodnom razdoblju (1971), a nastavljeno je u godinama o kojima izvješćujemo, tj. 1974—1978. Foklorna građa koja je tom prilikom skupljena poslužit će kao osnovica za kraće rasprave, odnosno prikaze kulture Gradišćanskih Hrvata, koje će suradnici Zavoda pripremiti za projekt **Povijest i kultura Gradišćanskih Hrvata.** U zajednici s Centrom za povijesne znanosti Zavod surađuje s povjesničarima iz Austrije (Gradišća) na tom kompleksnom međunarodnom projektu, o čemu smo izvijestili u »Narodnoj umjetnosti« br. 10, 1973.

— **Poklade u Hrvatskoj.** Ovo istraživanje provodi grupa istraživača Zavoda već nekoliko godina, tj. u cijelom razdoblju o kojem upravo izvješćujemo. Tako imamo građu o održavanju pokladnih običaja u toku nekoliko uzastopnih godina u Loboru, zatim u Kastavštini, u Resniku, Velikoj Gorici, Samoboru i drugdje. Istraživanje je dosad pokazalo značajne rezultate, pa u narednom razdoblju možemo planirati timsku monografsku obradu pokladnih običaja.

— **Priručnik o folklornim glazbenim instrumentima.** U okviru međunarodnog projekta **Handbuch der Europäischen Volksinstrumente** započelo je 1978. sustavno istraživanje folklornih glazbenih instrumenata u Hrvatskoj. U prvoj godini rada obavljeno je terensko istraživanje na području Istre i Dalmacije. Terensko istraživanje će se nastaviti prema planu, a usporedo se sređuje građa. Pripremaju se kartoteke magnetofonskih snimaka instrumentalne svirke u Hrvatskoj i bibliografija članaka.

Kao što se vidi, istraživanja folklornih tradicija po regijama tvore i dalje okosnicu pojedinačnih i timskih studija Zavoda. Ta istraživanja obogaćuju dokumentaciju Zavoda novom, vrijednom usmenoknjiževnom, plesnom i glazbenom folklornom građom kao i građom o običajima i o folklornom teatru (podaci o skupljenoj i sređenoj građi nalaze se u poglavlju **Dokumentacija).**

U isto vrijeme istraživači izoštravaju na toj građi svoje studijske pristupe i dolaze do novih spoznaja s područja folklorističke teorije i teorije kulture.

II Interakcija folklornih tradicija i suvremene kulture

Ovaj projekt, odnosno znanstveni zadatak, zacrtan je godine 1972. U samom začetku projekt je postavio mnogo otvorenih teorijskometodoloških pitanja kao i problematiku same građe. Već prva istraživanja upozorila su na naziv projekta koji je u početku glasio **Transformacije folklornih tradicija u suvremenoj kulturi.**

Pokazalo se, naime, da je proces transformacija uvijek prisutan u kulturnim pojavama koje smatramo folklornima i da ih uvijek treba istraživati s obzirom na minule i sadašnje promjene. Prema tome ne možemo se zadovoljiti konstatacijom ove ili one transformacije, nego moramo pokušati iznaći trend historijskih mijena i njihovo značenje. Uz to se pojavio i značajan problem sadašnjih, suvremenih interakcija tradicijskog stvaralaštva u užem smislu i folklornog stvaralaštva u širem smislu s jedne strane i trendova i pojava suvremene kulture s druge strane. Stoga je naslov projekta nakon prve etape izmijenjen i sada glasi **Interakcija folklornih tradicija i suvremene kulture.**

Istraživanja su obuhvatila etnološku i folklorističku teoriju i metodologiju proširivši interes i na suvremenu građu ili građu koja se dosad nije smatrala folklornom ili etnološkom. U ovo posljednje idu istraživanja suvremenih obilježavanja važnih faza u životu (smrti i zrelosti), zatim dječjeg folklora, prigradskog usmenog pripovijedanja i posebno odnosa usmenog pripovijedanja u gradu i masovnih medija.

Osim početnih teorijskih istraživanja, pokušaja određivanja predmeta istraživanja, traženja na području marksističke etnologije i traženja na području folkloristike ovaj je projekt potaknuo na više teorijskih i empirijskih istraživanja. Neka su u toku a druga su dovršena. Ovdje spominjemo:

a) Istraživanje spomenika žrtvama u prometu (doktorska disertacija). Istraživanje se zasniva na kraćoj objavljenoj studiji i predviđa analizu problema na dijakronoj (povijesnoj) razini kao i na razini difuzije pojave; kulturološki ali i psihosociološki pristup. Rad je u toku.

b) Dubinsko istraživanje kulture (s obzirom na način privređivanja i razmjenu) i običaja u Sv. Jani (doktorska disertacija). Polazeći od Rožićeve monografije o Jaskanskom prigorju, ovo istraživanje, koje se teorijski oslanja na suvremene pravce u marksističkoj etnologiji, namjerava prikazati cjelokupnu povezanost i isprepletenost ekonomskih i kulturnih tokova života u ovom selu u naše vrijeme. Rad je u toku.

c) Struktura tradicijskog mišljenja (doktorska disertacija). Na temelju istraživanja literature o narodnom životu analiziran je model tradicijskog mišljenja usporedo s njegovim ostvarivanjem u opisanom životu. Rezultat studije jest zahtjev za preispitivanjem modela tradicijskog mišljenja i konstatacija o parovima suprotnih vrednota koje su dominantne u tradicijskoj seljačkoj obitelji. Rad je dovršen godine 1976. i priprema se za tisak. Autor D. Rihtman-Auguštin.

d) Tradicijski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svjetlu pojma »pokusni brak«. Istražena su određenja pokusnog braka i izvršen osvrt na dosadašnju literaturu. Analizirana je nelegitimnost pokusnog braka, zatim tradicijsko, odnosno novije javljanje tog fenomena i sankcije. Prikazana su terenska istraživanja. Tekst je prerađena magistarska radnja; autor Z. Rajković.

e) Etnološko određenje pojma »običaj« (magistarska radnja). Izrađen je kritički pregled dosadašnjih određenja običaja, naročito s obzirom na analogne pojmove u etnologiji njemačkog i engleskog govornog područja. Izvršen je pokušaj određenja sadržaja pojmova »običaj« i »obred«. Upozoreno je na neke teorijske i praktične probleme istraživanja običaja; autor M. Vodopija.

III Povijest hrvatske usmene i pučke književnosti

a) Dugogodišnja istraživanja povijesti usmene književnosti u ovom su razdoblju urodila značajnim rezultatima, tj. sintezama, studijama i zbirkama narodnih pripovijedaka i pjesama. Ti su rezultati izravna posljedica sustavnog rada onih suradnika Instituta koji su u njemu tako reći od osnutka, tu su kao istraživači sazreli i dali svoje naj-

bolje rezultate. Od jednoga od njih morali smo se u ovom razdoblju oprostiti zbog odlaska u mirovinu (Olinko Delorko).

Više knjiga i rasprava koje su tiskali različiti izdavači u zemlji i u inozemstvu napisano je ili pripremljeno u okviru znanstvenog rada u Institutu, odnosno Zavodu. Ovdje spominjemo najvažnije:

1. Usmena književnost kao umjetnost riječi (M. Bošković-Stulli),
2. Kroatische Volksmärchen (M. Bošković-Stulli),
3. Narodne pjesme otoka Hvara (O. Delorko),
4. Usmena književnost (objavljeno u 1. knjizi **Povijesti hrvatske književnosti;** M. Bošković-Stulli).

Osim ovih publikacija u Zavodu je dovršen dio rada na poslovicama, koji je u obliku zbirke **Hrvatske narodne poslovice i zagonetke** (prema sabiračima prve polovice 19. stoljeća) pohranjen u dokumentaciji. Zbirku je sabrao Nikola Bonifačić-Rožin, a sadrži oko 6000 poslovica, 130 zagonetki i 120 gatki i kletvi.

Dovršena je i magistarska radnja o stilogenim aspektima usmenoknjiževnih proznih oblika.

b) Istraživanja na području pučke književnosti u ovom su razdoblju rezultirala s dva osnovna rada i s nekoliko manjih članaka. Najveći je rad **Pučka književnost** (objavljeno u 1. knjizi **Povijesti hrvatske književnosti** zajedno s već spomenutom sintezom o usmenoj književnosti; D. Zečević).

U toku je rad na doktorskoj disertaciji o pučkom književnom štivu u kalendarima.

c) Na području istraživanja folklornog teatra nastavljen je terenski rad (Gundinci, Babina Greda, Kastav) a i studijski rad o teorijskim pitanjima.

IV Ostala znanstvena djelatnost Instituta (Zavoda)

1. U proteklom razdoblju Institut (Zavod) bio je organizator i aktivan suorganizator nekoliko znanstvenih skupova u zemlji i izvan nje. Navodimo ih po datumima održavanja:

3. i 4. prosinca 1974, Zagreb — **Kultura i umjetnost u NOB-u.** Skup je održan u povodu tridesete godišnjice kongresa kulturnih radnika Hrvatske u Topuskom. Institut je bio suorganizator znanstvenog skupa (glavni organizator: Institut za povijest radničkog pokreta Hrvatske) i suorganizator u objavljivanju odgovarajuće publikacije.

19—21. ožujka 1976, Pittsburgh — **Simpozij o folklornom stvaralaštvu Jugoslavije.** U okviru jugoslavenskog sudjelovanja u proslavi 200. godišnjice SAD Institut je bio organizator znanstvenog skupa koji su jugoslavenski znanstveni radnici (folkloristi i etnolozi) održali u SAD. U suradnji s Duquesne University Tamburitzans Institute of Folk Arts Institut je dao koncepciju simpozija, organizirao sudjelovanje znanstvenika iz svih krajeva Jugoslavije i koordinirao njihove pripreme. Tri stalna i jedan vanjski suradnik Instituta održali su referate na Simpoziju.

23. i 24. ožujka 1976, Milwaukee — ponovljen isti simpozij.

27.—29. listopada 1978, Sinj — **Ivan Lovrić i njegovo doba.** Zavod je u suradnji s Arhivom Hrvatske, Sveučilištem u Splitu i kulturnim društvom »Cetinjanin« kao domaćinom bio organizator ovog znanstvenog skupa. Zavod je predložio tematski nacrt skupa a šest suradnika Zavoda sudjelovalo je na skupu s referatima. Zavod sudjeluje i u redakciji zbornika referata s tog skupa.

2. Već nekoliko uzastopnih godina u Zavodu se usavršavaju korisnici Fulbrightove i drugih inozemnih stipendija koji istražuju naš folklor. Ti stipendisti proučavaju literaturu o različitim područjima folklora. U suradnji s članovima Zavoda obavljaju terenska istraživanja i uz mentorstvo i znanstvenu pomoć suradnika Zavoda pripremaju magistarske i doktorske radnje i ostale studije.

Na toj osnovi u pojedinim su razdobljima u Zavodu boravili ovi istraživači:

Šk. god.	Ime stipendista	Zemlja	Vrsta specijalizacije	Mentor
1976.	Clare McGregor	Velika Britanija	magistarska radnja iz usmene književnosti	M. Bošković-Stulli
1976.	John Miletich	SAD	studijska specijalizacija na području usmene književnosti	M. Bošković-Stulli
1976/77.	Mary Cay Brass	SAD	istraživanje i upoznavanje folklora jugoslavenskih naroda, posebno hrvatskoga	J. Bezić
1977/78.	Kate Cuccuglielo	SAD	istraživanje i upoznavanje folklora jugoslavenskih naroda, posebno hrvatskoga	J. Bezić
1977/78.	Antun Vidaković	Madžarska	istraživanje i upoznavanje hrvatskog plesnog folklora	J. Bezić, S. Sremac
1977/78.	Richard March	SAD	doktorska disertacija na području etnologije i folkloristike	D. Rihtman-Auguštin, Z. Rajković
1978/79.	Frank Dubinskas	SAD	doktorska disertacija na području etnologije (kulturna antropologija)	D. Rihtman-Auguštin, O. Supek-Zupan

3. Suradnici Zavoda sudjelovali su i u sveučilišnoj nastavi: Jerko Bezić kao izvanredni profesor predaje etnomuzikologiju na Muzičkoj akademiji u Zagrebu; Maja Bošković-Stulli držala je predavanja u Dubrovniku u Centru za postdiplomski studij Sveučilišta u Zagrebu i na Zagrebačkoj ljetnoj slavističkoj školi (također u Dubrovniku). U školskoj godini 1974/75. dr Jerko Bezić bio je gost predavač u Tamburitzans Institute of Folk Art, Duquesne University u Pittsburghu.

4. Osim spomenutih stipendista Zavod su u proteklom razdoblju posjetili brojni znanstveni radnici i ostali stručnjaci iz zemlje i iz inozemstva. U okviru međudržavne međuuniverzitetske razmjene između Sveučilišta u Gracu i Sveučilišta u Zagrebu koja se odnosila na naš Zavod dr. Maja Bošković-Stulli boravila je u Gracu i na tamošnjoj slavističkoj i etnološkoj katedri održala dva predavanja (o usmenoj poeziji u hrvatskoj renesansnoj književnosti i o našim narodnim pripovjedačima). Za uzvrat u Zavodu je boravio prof. dr. Stanislaus Hafner, koji je u organizaciji Zavoda održao predavanje **Usmena i pisana tradicija u literaturama Gradišćanskih Hrvata i Koruških Slovenaca.**

5. U razdoblju o kojem izvješćujemo suradnici Zavoda sudjelovali su na ovim važnijim znanstvenim skupovima u zemlji i u inozemstvu:

Na kongresima Saveza udruženja folklorista Jugoslavije sudjelovali su: godine 1974. u Čapljini Nikola Bonifačić-Rožin, Ljiljana Marks i Zorica Rajković (s referatom); godine 1975. u Žabljaku Jerko Bezić, Ljiljana Marks i Zorica Rajković (s referatom); godine 1976. u Slavonskom Brodu Nikola Bonifačić-Rožin, Jerko Bezić (s referatom), Krešimir Galin (s referatom), Ivan Lozica, Zorica Rajković (s referatom), Nives Ritig-Beljak (s referatom), Stjepan Sremac (s referatom); godine 1977. u Piranu Nikola Bonifačić-Rožin (s referatom), Jerko Bezić (s referatom), Krešimir Galin, Nives Ritig-Beljak (s referatom); godine 1978. u Berovu Jerko Bezić (s referatom), Ivan Lozica (s referatom).

Na savjetovanjima i kongresima Saveza etnoloških društava Jugoslavije i pojedinih društava u republikama sudjelovali su: godine 1974. u Kruševcu na simpoziju Etnološkog društva

Srbije Zorica Rajković; godine 1975. u Donjoj Stubici na kongresu Saveza etnoloških društava Jugoslavije Maja Bošković-Stulli, Jerko Bezić (s referatom), Zorica Rajković (s referatom), Dunja Rihtman-Auguštin (s referatom), Milivoj Vodopija (s referatom), Krešimir Galin i Stjepan Sremac; godine 1976. u Beogradu na savjetovanju Etnološkog društva Srbije Dunja Rihtman-Auguštin (s referatom) i Milivoj Vodopija (s referatom); godine 1977. u Zagrebu na savjetovanju Hrvatskog etnološkog društva Dunja Rihtman-Auguštin (s referatom); u Mariboru na savjetovanju Slovenskog etnološkog društva Olga Supek-Zupan (s referatom) i Milivoj Vodopija (s referatom); u Zagrebu na savjetovanju Hrvatskog etnološkog društva Jerko Bezić (s referatom), Maja Bošković-Stulli, Nives Ritig-Beljak, Zorica Rajković, Dunja Rihtman-Auguštin (s referatom); godine 1978. u Brežicama na savjetovanju Slovenskog etnološkog društva Jerko Bezić, Ivan Lozica, Zorica Rajković, Dunja Rihtman-Auguštin, Olga Supek-Zupan.

Na ostalim kongresima u zemlji sudjelovali su: godine 1974. u Zagrebu na znanstvenom skupu **Kultura i umjetnost u NOB** Dunja Rihtman-Auguštin i Divna Zečević-Zdunić; godine 1977. u Hvaru na simpoziju **Dani Hvarskog kazališta** Nikola Bonifačić-Rožin (s referatom); godine 1978. u Sinju na simpoziju o Ivanu Lovriću Jerko Bezić, Maja Bošković-Stulli, Nikola Bonifačić-Rožin, Dunja Rihtman-Auguštin, Vesna Turčin, Divna Zečević-Zdunić (svi s referatima); na savjetovanju Sociološkog društva Hrvatske Olga Supek-Zupan.

Na međunarodnim skupovima u zemlji sudjelovali su ovi suradnici Zavoda: godine 1974. u Beogradu na znanstvenom skupu Međunarodnog slavističkog centra u Vukove dane Maja Bošković-Stulli; u Zagrebu na simpoziju međunarodnog projekta **Povijest i kultura Gradišćanskih Hrvata** Jerko Bezić, Zorica Rajković, Nives Ritig-Beljak, Dunja Rihtman-Auguštin; u Zagrebu na simpoziju Međunarodnog muzikološkog društva Jerko Bezić (s referatom); 1976. godine u Beogradu i Prištini na VI. međunarodnom sastanku slavista u Vukove dane Ljiljana Marks; godine 1978. u Zagrebu na VIII. međunarodnom kongresu slavista Maja Bošković-Stulli, Ljiljana Marks, Divna Zečević-Zdunić (s referatom) i Vesna Turčin.

Na znanstvenim skupovima i kongresima u inozemstvu sudjelovali su: godine 1974. u Helsinkiju na kongresu Međunarodnog društva za studij usmene proze Maja Bošković-Stulli (kao komentator); godine 1975. na međunarodnom kongresu u povodu 450. godišnjice seljačkih ustanaka u Njemačkoj u Bad Frankenhausenu Divna Zečević-Zdunić (s referatom); u Regensburgu na kongresu IFMC Jerko Bezić; godine 1976. u Pittsburghu i u Milwaukeeju na simpoziju o narodnom stvaralaštvu u Jugoslaviji Jerko Bezić, Zorica Rajković, Dunja Rihtman-Auguštin (s referatima); u Eisenstadu na stručnom savjetovanju projekta **Povijest i kultura Gradišćanskih Hrvata** Jerko Bezić i Dunja Rihtman-Auguštin; godine 1977. u Bratislavi i Donovalyma na etnomuzikološkom seminaru Jerko Bezić; u Kazimierzu u Poljskoj na zasjedanju studijske grupe IFMC za folklorna glazbala Krešimir Galin; godine 1978. u Debrecinu na kongresu IFMC Jerko Bezić; u Esztergonnu na savjetovanju komisije za klasifikaciju narodnih balada Maja Bošković-Stulli i Nives Ritig-Beljak s referatima; u Kečkemetu na simpoziju o folkloru i folklorizmu u današnje vrijeme Dunja Rihtman-Auguštin s referatom; u Rostocku na savjetovanju o narodnim baladama Maja Bošković-Stulli s referatom; u Bernsteinu na simpoziju **Ethnographia Pannonica** Jerko Bezić, Dunja Rihtman-Auguštin (s referatom) Nives Ritig-Beljak (s referatom).

V Radnici Zavoda za istraživanje folklora

Na dan 31. prosinca 1978. u Zavodu za istraživanje folklora bili su zaposleni ovi znanstveni radnici:

— dr. Dunja Rihtman-Auguštin i dr. Maja Bošković-Stulli, znanstveni savjetnici,

— dr. Jerko Bezić, viši znanstveni suradnik,

— mr. Divna Zečević, mr. Zorica Rajković, mr. Olga Supek-Zupan, mr. Ivan Lozica, mr. Milivoj Vodopija, znanstveni asistenti,

— Nives Ritig, Ljiljana Marks, Stjepan Sremac, Krešimir Galin, asistenti.

U biblioteci i dokumentaciji Zavoda radile su mr. Vesna Turčin, Mirena Pavlović i Snježana Zorić.

Tajnik Zavoda je Katarina Bišćan.

Naša vjerna čistačica i dostavljačica bila je Elizabeta (Betika) Vešligaj.

U razdoblju o kojem izvješćujemo godine 1974. otišao je iz Instituta (na dužnost direktora folklornog ansambla »Lado«) dr. Ivan Ivančan, viši znanstveni suradnik, a primljeni su asistenti Ljiljana Marks, Stjepan Sremac i Milivoj Vodopija; godine 1975. otišao je u mirovinu dugogodišnji cijenjeni suradnik Instituta, stručni savjetnik prof. Olinko Delorko, a došli su na rad magistri Olga Supek-Zupan i Ivan Lozica. Godine 1977. oprostili smo se od dugogodišnje vrijedne bibliotekarke Instituta Dore Narić, koja je otišla u mirovinu; Vuka Graff, kanc. referent, otišla je na drugu dužnost. Iste godine zasnovale su radni odnos u Zavodu magistra Vesna Turčin i Snježana Zorić.

U ovom razdoblju Dunja Rihtman-Auguštin obranila je doktorsku disertaciju, a Olga Supek-Zupan, Ivan Lozica i Milivoj Vodopija stekli su magisterij.

Godine 1978. dugogodišnjem suradniku Instituta i direktoru dr. Maji Bošković-Stulli dodijeljena je republička nagrada »Božidar Adžija« za znanstveni rad.

2. BIBLIOGRAFIJA RADOVA SURADNIKA ZAVODA (S PODRUČJA FOLKLORISTIKE) U RAZDOBLJU 1974.—1978. GODINE

U »Narodnoj umjetnosti«, knj. 1, 1962. (str. 7—13), knj. 5—6, 1967/68. (str. 689—695) i knj. 10, 1973. (str. 508—516) navedena je bibliografija do tada objavljenih radova suradnika Zavoda s područja folkloristike. U broju 1 bibliografiju je sastavio Zoran Palčok, a u brojevima 5—6 i 10 Dora Narić. U »Narodnoj umjetnosti«, knj. 11—12, 1974/75. (str. 635—660) objavljena je **Bibliografija godišnjaka »Narodna umjetnost«** (knjige 1/1962—10/1973), koju je sastavila Eva Bezić.

Nastavljajući tradiciju, u ovom broju objavljujemo bibliografiju radova za protekle četiri godine, tj. do izlaska 15. knjige »Narodne umjetnosti«. To je subjektivna personalna bibliografija (tj. ona koja popisuje djela pojedinih osoba) i selektivna (popisuje samo znanstvene i stručne radove s područja folkloristike koji su objavljeni u znanstvenim i stručnim časopisima).*

Naslovi koji su u 10. knjizi bili citirani s oznakom da su još u tisku navode se sada iznova s potpunim podacima.

U pregledu radova kratica SUFJ označava Savez udruženja folklorista Jugoslavije.

Redoslijed autora uzet je prema znanstvenim zvanjima, a unutar njih abecednim redom.

Dr. Dunja RIHTMAN-AUGUŠTIN, znanstveni savjetnik, predstojnik Zavoda

Rasprave, stručni članci, građa:

Interpretacija tradicije, »Istra«, 12, Pula 1974, br. 3, str. 23—26.

O nekim metodološkim problemima etnološkog istraživanja sadašnjosti,

* **Jelena Očak: Teorija bibliografije Croatice. Prinosi općoj teoriji bibliografije, Croatica-Bibliografije god. III, sv. 9, Liber, Zagreb 1977, str. 17—18.**

»Etnološki pregled«, 12, Ljubljana 1974, str. 121—128.

Tradicionalno mišljenje, »Sociologija«, 16, Beograd 1974, br. 1, str. 73—86.

Vrednote kao predmet etnološkog istraživanja, **Simpozijum o metodologiji etnoloških nauka 18—20. decembra 1972,** Beograd 1974, str. 305—312.

Folklor kao komunikacija u NOB-u, **Kultura i umjetnost u NOB-u i socijalističkoj revoluciji u Hrvatskoj,** Zagreb 1975, str. 151—165.

Pretpostavke suvremenog etnološkog istraživanja, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 1—26.

Razmišljanje o narodnoj nošnji i modi, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 113—122.

Transformacija tradicijske kulture u Jugoslaviji, »Muzika«, 21 (N. S. 5), Zagreb 1976, br. 3—4, str. 75—86.

Transition of Folk Culture in Yugoslavia, **The Folk Arts of Yugoslavia,** DUTIFA, Pittsburgh 1976, str. 1—20.

O društveno-kulturnoj promjeni u Hrvatskom zagorju, »Etnološki pregled«, 14, Beograd 1976, str. 35—50.

Partizanski folklor o Titu (koautor), »Narodna umjetnost«, 14, Zagreb 1977, str. 11—20.

Novinske osmrtnice »Narodna umjetnost«, 15, Zagreb 1978, str. 117—175.

Sociološka interpretacija Ivaniševićeve monografije o Poljicima, »Poljički zbornik«, 3, Split 1978, str. 37—51.

Kulturna tradicija i vrednote. Neke pretpostavke i jedno pilot-istraživanje, **Društveni procesi i društvene vrednote,** Redaktor Rudi Supek, Centar za društvena istraživanja Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1978, str. 99—128. (šapirografirano).

Folklor, folklorizam i suvremena publika, »Etnološka tribina« (prije »Izvješća«), 7—8, Zagreb 1978, br. 1, str. 21—28.

Folklore, folklorism and modern audiences, **Folklōr tārsadalom müvēszet,** 2—3 (Folklorizmus egykor és ma elöadások), Kecskemét 1978, str. 218—223.

Od »naroda« do folklornog kiča, »Zvuk«, 21, Sarajevo 1978, br. 3, str. 13—19.

Traditional Culture, Folklore, and Mass Culture in Contemporary Yugoslavia, **Folklore in the Modern World,** Editor Richard M. Dorson, Mouton Publishers, The Hague — Paris 1978, str. 163—172.

Istraživanje folklora i kulturna praksa, »Narodna umjetnost«, 16, Zagreb 1979, str. 9—20.

Prikazi i osvrti:

The Ethnological Notebooks of Karl Marx, ed. Lawrence Krader, 1972, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 542—544.

Zeitschrift für Volkskunde, 68. Jhrg., 1972; 69. Jhrg., 1973; 70. Jhrg., 1974. »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 623—627.

Slavko Kremenšek, Obča etnologija, »Traditiones«, 4, 1977, str. 317—319.

Ingeborg Weber-Kellermann, Die deutsche Familie, 1974, Ingeborg Weber-Kellermann, Die Familie, 1976, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 179.

Helge Gerndt, Vierbergelauf, 1973, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 180.

Doktorska disertacija:

Ekonomske vrijednosne orijentacije i modeli odlučivanja tradicijskog društveno-kulturnog sustava (radnja branjena na Fakulteti za sociologijo, politične vede in novinarstvo u Ljubljani 1976).

Dr. Maja BOŠKOVIĆ-STULLI, znanstveni savjetnik

Knjige:

Usmena književnost kao umjetnost riječi, Mladost, Zagreb 1975, 268 str.

Kroatische Volksmärchen, »Die Märchen der Weltliteratur«, E. Diederichs Verlag, Düsseldorf—Köln 1975, 319 str.

Usmena književnost, **Povijest hrvatske književnosti,** knj. 1. (Usmena i pučka književnost), Liber — Mladost, Zagreb 1978, str. 7—353. i 641—651.

Rasprave, stručni članci, građa:

O pojmovima usmena i pučka književnost i njihovim nazivima, »Umjetnost riječi«, 17, Zagreb 1973, br. 3 i 4, str. 149—184. i 237—260 (te poseban otisak s istom paginacijom). (Napomena bibliografa: Naslov članka u časopisu u br. 4 naveden je pogrešno).

Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača, »Narodna umjetnost«, 11—12, Zagreb 1975, str. 5—159.

Prilog diskusiji o Hasanaginici, »Naučni sastanak slavista u Vukove dane«, 4, sv. 1, Međunarodni slavistički centar SR Srbije, Beograd 1975, str. 589—591.

Kajkavski vokabular Langove monografije o Samoboru i Balade Petrice Kerempuha, »Forum«, 15, Zagreb 1976, br. 1—2, str. 117—132.

Commentaries to Papers by R. A. Georges and K. Čistov (Transmission of Folklore), **Folk narrative Research.** Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research, »Studia fennica«, 20, Helsinki 1976, str. 169—173.

Aspekti usmene komunikacije i pisanih tekstova u usmenoj književnosti, »Naučni sastanak slavista u Vukove dane«, 6, sv. 2, Međunarodni slavistički centar SR Srbije, Beograd 1977, str. 35—45.

Usmena književnost u predromantičkim vidicima, **Hrvatska književnost u evropskom kontekstu,** Zavod za znanost o književnosti i Liber, Zagreb 1978, str. 289—311.

Mündliche Dichtung in der kroatischen Renaissance-Literatur, »Anzeiger für slavische Philologie«, 10—11, Graz 1978—1979, str. 49—70.

Zeitungen, Fernsehen, mündliches Erzählen in der Stadt Zagreb, »Fabula«, 20, Berlin—New York 1979, br. 1—3, str. 8—17.

Zagrebačka usmena pričanja u prepletanju s novinama i televizijom, »Narodna umjetnost«, 15, Zagreb, 1978, str. 11—35.

Brlić-Mažuranić Ivana i Čajkanović Veselin, **Enzyklopädie des Märchens,** 2, sv. 3—4, Berlin—New York, stupac 796. i 1143—1144.

Folktale Themes in Serbo-Croatian Epic Folk Literature, **Studies in East European Folk Narrative,** Edited by Linda Dégh, American Folklore Society and the Indiana University Folklore Monographs Series, Indiana University — Folklore Institute, 1978, str. 49—92. (=Sižei narodnih bajki u hrvatsko-srpskim epskim pjesmama, »Narodna umjetnost«, 1, 1962).

Lovrićevo viđenje usmene književnosti, »Zadarska revija«, 27, Zadar 1978, br. 5—6, str. 477—482.

Japanski prijevodi bajki iz knjige **Kroatische Volksmärchen** u ovim dvjema antologijama: Michio Ihtoio, Toshio Ozawa, **Sekainominwa,** 4, Tokio 1977, str. 351—394. i 16, Tokio 1978, str. 209—378.

O nužnosti povezivanja nastavnoga i studijskog pristupa usmenoj književnosti, »Prilozi nastavi srpskohrvatskog jezika i književnosti«, 8, Banja Luka 1979, br. 12, str. 1—7.

Uz »Legende istorinske« Nikole Sikirice, »Narodna umjetnost«, 16, Zagreb 1979, str. 168—173.

Prikazi i osvrti:

Dona Ethnologica. Leopold Kretzenbacher zum 60. Geburtstag, 1973, »Traditiones«, 3, 1974, str. 271—274.

Dr. Jerko BEZIĆ, viši znanstveni suradnik

Knjige:

A Survey of Folk Musical Instruments in Yugoslavia. Idiophones (koautor), Duquesne University Tamburitzans Institute of Folk Arts, Copyright Walter W. Kolar, Pittsburgh 1975, 23 str.

Tradicijska narodna glazbala Jugoslavije (koautor), Školska knjiga, Zagreb 1975, 79 str.

A Survey of Folk Musical Instruments in Yugoslavia. Membranophones (koautor), Duquesne University Tamburitzans Institute of Folk Arts, Copyright Walter W. Kolar, Pittsburgh 1978, str. 17.

Rasprave, stručni članci, građa:

Akulturacija kao mogućnost daljeg življenja folklorne glazbe, »Zvuk«, Sarajevo 1974, br. 2, str. 149—154.

Arhaični elementi u starijim slojevima muzičkog folklora Jugoslavije, »Muzika«, 19, nova serija 3, Zagreb 1974, br. 1—2, str. 50—55.

Die Akkulturation als Fortbestandsmöglichkeit der Volksmusik, »International Review of the Aesthetics and Sociology of Music«, 5, Zagreb 1974, No. 1, str. 209—215.

Einige Bemerkungen zu heute lebendigen kleinstädtischen Volksliedern in SR Kroatien, »Izvestija na Instituta za muzikoznanie«, 17, Sofija 1974, str. 201—204.

Glagoljaško pjevanje u sjevernoj Dalmaciji (Pregled razvoja), »Sveta Cecilija«, 44, Zagreb 1974, br. 1, str. 2—8.

Hrvatska muzika. Narodna, »Muzička enciklopedija«, sv. 2, 2. izd., Jugoslavenski leksikografski zavod, Zagreb 1974, str. 168—175.

Varijante folklornih melodija na tekstove raznorodnih jezičnih grupa — pokazivači zajedničkih osobina u folklornoj glazbi susjednih etničkih grupa, »Rad 18. kongresa SUFJ« — Bovec 1971, Ljubljana 1974, str. 133—138.

Glazbeni svijet Bračana u predaji prve polovice 20. stoljeća, »Narodna umjetnost«, 11—12, Zagreb 1975, str. 301—316.

The Tonal Framework of Folk Music in Yugoslavia, **The Folk Arts of Yugoslavia**, Duquesne University Tamburitzans Institute of Folk Arts, Pittsburgh 1976, str. 193—208.

Dalmatinska folklorna gradska pjesma kao predmet etnomuzikološkog istraživanja, »Narodna umjetnost«, 14, Zagreb 1977, str. 23—54.

Dostignuća i problemi etnomuzikološke djelatnosti u SR Hrvatskoj od 1945. do 1976. godine, »Zvuk«, Sarajevo 1977, br. 2, str. 62—74.

Natuknice za muzičku enciklopediju: Ritam, Sevdalinka, Varoška pjesma (gradska, stara gradska, gradska pučka pjesma ili malovaroška pjesma), »Muzička enciklopedija«, sv. 3, 2. izd., Zagreb 1977, str. 210—211, 340, 643.

Partizanski folklor o Titu (koautor), »Narodna umjetnost«, 14, Zagreb 1977, str. 11—20.

Zapisi vokalne folklorne glazbe u Sv. Ceciliji, »Sv. Cecilija«, 48, Zagreb 1978, br. 2—3, str. 95—97.

Prikazi i osvrti:

Slovenske ljudske pesmi, I, 1970, »Traditiones«, 2, 1973, str. 266—269.

R. H. Leibman, Traditional songs and dances from the Soko Banja Area, 1973, »Ethnomusicology«, 20, 1976, str. 627—628.

Akademik Vinko Žganec (1890—1976), nekrolog, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 186—188.

In memoriam počasnom predsjedniku Društva folklorista Hrvatske akademiku Vinku Žgancu, »Narodno stvaralaštvo — Folklor«, 17, sv. 65, 1978, str. 59—62.

Mr. Ivan LOZICA, znanstveni asistent

Rasprave, stručni članci, građa:

Metateorija u folkloristici i filozofija umjetnosti, »Narodna umjetnost«, 16, 1979. str. 33—55.

Prikazi i osvrti:

O određenju folklornog kazališta (Uz tekst: P. G. Bogatyrev, Narodnyj teatr čehov i slovakov u knjizi Voprosy teorii narodnogo iskusstva, 1971) »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 141—154.

Francesco Saverio Perillo, Le Sacre Rappresentazioni Croate, 1975, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 212—214.

Aspects de la Vie Populaire en Europe: Amour et Mariage, Liège 1975. i Antwerpen 1975; Le Masque dans la Tradition Européene, Binche 1975, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 231, 232—233. i 233—235.

János Honti, Studies in Oral Epic Tradition, 1975, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 160—162.

Narodna umjetnost, sv. 13, 1976, »Narodno stvaralaštvo-Folklor«, 17, sv. 65, 1978, str. 73—77.

Folk Narrative Research (Studia Fennica 20), 1976, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 185—187.

V. E. Gusev, Istoki russkogo narodnogo teatra, 1977, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 182—183.

Tipologičeskie issledovanija po fol'kloru, 1975, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 184—185.

N. N. Veleckaja, Jazyčeskaja simvolika slavjanskih arhaičeskih ritualov, 1978, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 183—184.

Mr. Zorica RAJKOVIĆ, znanstveni asistent

Knjige:

Tradicijski oblici nevjenčanog braka kod Hrvata i Srba u svjetlu pojma »pokusni brak«, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1975, str. 115.

Rasprave, stručni članci, građa:

Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja, »Etnološki pregled«, 12, Ljubljana 1974, str. 129—134.

Folk Customs -A Survey, **The Folk Arts of Yugoslavia**, DUTIFA, Pittsburgh 1976, str. 21—38.

Spomen-obilježja žrtvama prometnih nesreća, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 27—56.

Današnji dječji folklor — istraživanje u Zagrebu, »Narodna umjetnost«, 15, Zagreb 1978, str. 37—96.

Prikazi i osvrti:

Simpozijum etnološkog proučavanja savremenih promena u narodnoj kulturi, 1974, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 616—622.

Mr. Olga SUPEK-ZUPAN, znanstveni asistent

Rasprave, stručni članci, građa:

Od teorije do prakse i nazad. Mogućnosti marksističkog shvaćanja u etnologiji, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 57—76.

Porodica u transformaciji. Razgovor s prof. Verom Erlich, »Žena«, 34, Zagreb 1976, br. 4, str. 42—49.

Teze za etnološku metodologiju, »Glasnik Slovenskega etnološkega društva«, 16, Ljubljana 1976, br. 3, str. 37—39.

Bibliografija etnoloških, antropoloških i srodnih izdanja u Jugoslaviji 1954—1977, I. dio (1954—1969), »Izvješća« Hrvatskog etnološkog društva, 5—6, Zagreb 1976, str. 143—155.

Alternativni ekonomski oblici u američkom društvu, »Ideje«, 8, Beograd 1977, br. 5, str. 153—170.

Bibliografija etnoloških, antropoloških i srodnih izdanja u Jugoslaviji 1954—1977, II. dio (1970—1977), »Etnološka tribina« (prije »Izvješća«), 7—8, Zagreb 1978, str. 117—135.

The Question of Early Primate Adaptations, »Collegium Anthropologicum«, 3, Zagreb 1979, br. 1, str. 129—136.

Nacrt istraživanja jednog prigorskog sela, »Narodna umjetnost«, 16, Zagreb 1979, str. 57—77.

Prikazi i osvrti:

Emmanuel Terray, Marxism and »Primitive« Societies, 1972, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 544—549.

Andrei Simić, The Peasant Urbanites, 1973, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 549—554.

Linda Degh, People in the Tobacco Belt 1975, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 169—173.

Živjeti kao antropolog (In memoriam Margaret Mead), »Etnološka tribina« (prije »Izvješća«), 7—8, Zagreb 1978, str. 106—111.

Magistarska radnja:

McKenny — Etnološka studija jedne gradske četvrti (radnja branjena na antropološkom odsjeku Mičiganskog sveučilišta u Ann Arboru, SAD, 1976).

Mr. Milivoj VODOPIJA, znanstveni asistent

Rasprave, stručni članci, građa:

A propos kriterija neorganičnosti, »Izvješća« Hrvatskog etnološkog društva, 4, Zagreb 1974, str. 75—85.

Maturiranje kao rite de passage, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 77—92.

Radićeva »Osnova« i narodni život danas, »Etnološki pregled«, 14, Beograd 1976, str. 71—74.

Skrivena poruka maturantskog slavlja, »Obrazovanje i rad«, 3, Zagreb 1977/78, str. 27—37.

Obiteljski album, »Glasnik Slovenskega etnološkega društva«, 2, Ljubljana 1976, str. 25—26.

Prikazi i osvrti:

Edmund Lič, Klod Levi Stros, 1972, »Narodna umjetnost«, 10, 1973, str. 358—388.

Slavko Kremenšek, Obča etnologija, 1973, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 554—558.

Nošnja kao sustav funkcija i poruka, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 155—161.

Edmund Leach, Culture and Communication, 1976, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 161—163.

Magistarska radnja:

Etnološko određenje pojma običaj (radnja branjena na Filozofskom fakultetu u Zagrebu 1979).

Mr. Divna ZEČEVIĆ, znanstveni asistent

Knjige:

Pučki književni fenomen, **Povijest hrvatske književnosti**, knj. 1. (Usmena i pučka književnost), Liber—Mladost, Zagreb 1978, str. 356—638. i 653—655.

Rasprave, stručni članci, građa:

Pučke književne tvorevine između umjetnosti i revolucije, **Kultura i umjetnost u NOB-u i socijalističkoj revoluciji u Hrvatskoj**, Zagreb 1975, str. 183—211.

Svakodnevno pripovijedanje i usmena književna tradicija u prigradskom selu Šestinski Kraljevec, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 123—140.

Usmeno pripovijedanje u okolici Slavonske Požege, **Slavonska Požega** 1227—1977, Slavonska Požega 1977, str. 293—295.

Antun Josip Turković, »Revija«, 17, Osijek 1977, br. 1, str. 42—47.

Poezija i povijest (O Baladama Petrice Kerempuha), »Revija«, 18, Osijek 1978, br. 1, str. 54—69.

O istraživanju fenomena pučke književnosti, »Croatica«, 8, Zagreb 1977, br. 9—10, str. 217—250.

O razlikovanju književnih i neknjiževnih informacija u pučkom kalendarskom štivu, »Prilozi« (VIII. međunarodni slavistički kongres, Zagreb — Ljubljana 3—9. IX. 1978), Hrvatsko filološko društvo, Zagreb 1978, str. 169—179.

Prikazi i osvrti:

Jochen Schulte-Sasse, Die Kritik an der Trivialliteratur seit der Aufklärung, 1971, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 558—565.

Gašpar Bujas, Kačićevi imitatori u Makarskom primorju do polovine 19. stoljeća, 1971, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 204—208.

Leslie Shepard, The History of Street Literature, 1973, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 209—212.

Hrvoje Morović, Iz Lovranske zbirke pučko-leutaške lirike, Čakavska rič, 1977, br. 1, »Narodna umjetnost« 15, 1978, str. 207—208.

Nikola BONIFAČIĆ ROŽIN, viši stručni suradnik

Rasprave, stručni članci, građa:

Govor maškara zvončara iz Kastavštine i okolice, »Rad 18 kongresa SUFJ« — Bovec 1971, Ljubljana 1974, str. 304—308.

Maškare i njihove dramske igre na otoku Braču, »Narodna umjetnost«, 11—12, Zagreb 1975, str. 365—397.

Fran Dorčić o životu i običajima Baščana, »Krčki zbornik«, 6, Krk 1975, str. 191—207.

Ive Jelenović (život i rad), »Krčki zbornik«, 6, Krk 1975, str. 321—324.

Napomene uz Mrakovčićevo Mladovanje u Puntu, »Krčki zbornik«, 6, Krk 1975, str. 189—190.

Arhaične kamene građevine, »Krčki zbornik«, 8, Krk 1976, str. 77—83.

Oblici tradicionalne stočarske kulture na otoku Krku, »Rad 21. kongresa SUFJ« — Čapljina 1974, Sarajevo 1976, str. 143—169.

Pojava folklornih dramskih tekstova u literaturi XVIII. stoljeća, **Dani hvarskog kazališta, XVIII stoljeće.** Eseji i građa o hrvatskoj drami i teatru, Čakavski sabor, Split 1978, str. 81—97.

Iz folklora Hrvata u Bačkom Bregu, »Rad 20. kongresa SUFJ« — Novi Sad 1973, Beograd 1978, str. 137—146.

Krešimir GALIN, asistent

Rasprave, stručni članci, građa:

Transformacija tradicijskih aerofonih glazbala u Lazu kraj Marije Bistrice, »Narodna umjetnost«, 14, Zagreb 1977, str. 55—81.

Prikazi i osvrti:

Studia instrumentorum musicae popularis II, 1972, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 216—217.

Yearbook of the International Folk Music Council, 4, 1972; 5, 1973; 6, 1974; 7, 1975, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 164—168.

A. Adnan Saygun, Béla Bartók's Folk Music Research in Turkey, 1976, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 208.

Ljiljana MARKS, asistent

Prikazi i osvrti:

Zverinice iz Rezije. Ujel in udomačil Milko Matičetov, 1973, »Traditiones«, 3, 1974, str. 223—224.

Italienische Volksmärchen, Hrsg. von Felix Karlinger, 1973, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 599—603.

Probleme der Sagenforschung, 1973, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 603—605.

Narodne pripovijesti bosansko-hercegovačkih Muslimana, Sabrao Alija Nametak, 1975, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 189—190.

Albanische Märchen, Hrsg. von Martin Camaj, 1974, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 153—155.

Schwänke aus mündlicher Überlieferung, Tonaufnamen von Johannes Künzig und Waltraut Werner, Kommentare Hannjost Lixfeld, 1973, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 155—156.

Märchen aus Mexico, Hrsg. von Felix Karlinger und Maria Antonia Espadinha, 1978; Südamerikanische Indianermärchen, Hrsg. von Felix Karlinger und Elisabeth Zacherl, 1976; Märchen aus Papua-Neuginea, Hrsg. von Ulla Schild, 1977, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 194—197.

Märchen der Niederlande, Hrsg. von A. M. Cox-Leick, 1977; Dänische Volksmärchen, Hrsg. von Laurits Bødker, 1976. »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 197—199.

Märchen aus dem Libanon, Hrsg. von Ursula und Yussuf Assaf, 1978; Märchen aus dem Kaukasus, Hrsg. von Isidor Levin, 1978, »Narodna umjetnost«, 15, 1978, str. 192—194.

Nives RITIG-BELJAK, asistent

Rasprave, stručni članci, građa:

Stanje dvojezičnosti kod Gradišćanskih Hrvata (u vezi s proučavanjem usmene književnosti), »Rad 18. kongresa SUFJ« — Bovec 1971, Ljubljana 1974, str. 215—219.

Transformacija vlaškog dijela zajednice Gradišćanskih Hrvata, »Rad 21. kongresa SUFJ« — Čapljina 1974, Sarajevo 1976, str. 121—127.

Smisao seoskih nadimaka. Pristup analizi, »Narodna umjetnost«, 13, Zagreb 1976, str. 93—111.

Usmena pjesma okolice Slavonske Požege, **Slavonska Požega 1227—1977,** Slavonska Požega, 1977, str. 296—300.

Koegzistencija jezikâ u Gradišćanskih Hrvata, »Etnološka tribina« (prije »Izvješća«), 7—8, Zagreb 1978, str. 7—20.

Prikazi i osvrti

O živote písne v lidove tradici, Redigoval Bohuslav Beneš, Brno 1973, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1975, str. 593—595.

Kroatische Volksmärchen, Hrsg. von Maja Bošković-Stulli, 1975, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1975, str. 598—599.

Artur und Albert Schott, Rumänische Volksärzählungen aus dem Banat, 1973, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 156.

Wolfgang Steinitz, Ostjakologische Arbeiten, I, 1975. i 1976, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 157.

Rumänische Volksballaden, Hrsg. von Al. I. Amzulescu, übersetzet und neubearbeitet von Helga Stein, 1974, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 162—163.

Intertehnik und sozialer Wandel in einem mehrsprachigen Dorf des rumänischen Banat, von Annemie Schenk und Ingeborg Weber-Kellermann, 1973, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 173—175.

Stjepan SREMAC, asistent

Rasprave, stručni članci, građa:

Smotre folklora u Hrvatskoj nekad i danas, »Narodna umjetnost«, 15, Zagreb 1978, str. 97—116.

Prikazi i osvrti:

Moreška. Korčulanska viteška igra, Redakcija Božo Jeričević, Ante Lešaja i Zoran Palčok, 1974, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1975, str. 610—613.

Olinko DELORKO, stručni savjetnik (do god. 1975)

Knjige:

Narodne pjesme otoka Hvara. Prema zapisima osmorice sabirača Matice hrvatske u devetnaestom stoljeću, Čakavski sabor, Split 1976, 728 str.

Rasprave, stručni članci, građa:

Narodne pjesme otoka Brača, »Narodna umjetnost«, 11—12, Zagreb 1974—1975, str. 161—234.

Prikazi i osvrti:

Ljubinko Radenković, Urok ide uz polje, Niš 1973, »Narodna umjetnost« 11—12, 1974—1975, str. 571—573.

Anđelko Mijatović, Gange. Pismice iz Hercegovine, Imotske krajine, od Duvna, Livna i Kupresa, 1973, »Narodna umjetnost«, 11—12, 1974—1975, str. 573—578,

Maja Bošković-Stulli, Usmena književnost kao umjetnost riječi, 1975, »Narodna umjetnost«, 13, 1976, str. 175—179.

Dr. Ivan IVANČAN, viši znanstveni suradnik (do god. 1974)

Rasprave, stručni članci, građa:

Ples i plesni običaji vezani uz moreŝku, **Moreška,** Korčula 1974, str. 93—159.

Narodni plesovi otoka Brača, »Narodna umjetnost«, 11—12, Zagreb 1974—1975, str. 317—363.

Mr. Vesna TURČIN, voditelj biblioteke

Prikazi i osvrti:

Mirjana Bogavac, Đurđica Hunjak, Ljubica Tomić-Kovač, Bibliografija radova o narodnoj književnosti (II); — Mirjana Bogavac, Ljubica Tomić-Kovač, Bibliografija radova o narodnoj književnosti (III); — Đurđica Hunjak, Bibliografija radova o narodnoj književnosti (IV), Sarajevo 1974, 1976—1977, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 184—185.

Snježana ZORIĆ, dokumentacijski tehničar

Prikazi i osvrti:

Märchen aus dem Pandschab, Hrsg. von Helmtraut Sheikh-Dilthey, 1976, »Narodna umjetnost«, 14, 1977, str. 157—160.

V.T.

3. BIBLIOTEKA

Osvrt na stanje biblioteke Zavoda za istraživanje folklora bio je donesen u dva navrata, i to u »Narodnoj umjetnosti«, knj. 7, 1969—1970. (str. 293—295) i u »Narodnoj umjetnosti«, knj. 10, 1973. (str. 507—508). Sada navodimo dopune za razdoblje od 1974. godine do 1978. Biblioteka je u tom razdoblju nabavila 2700 svezaka knjiga i periodičnih publikacija, tako da bibliotečni fond sadrži 12.000 svezaka.

Razmjenom biblioteka prima 170 domaćih i stranih časopisa, zbornika i serijskih edicija. Godišnje oko 200 pojedinačnih naslova knjiga dolazi razmjenom. Stalnu razmjenu uspostavili smo sa 270 stranih i domaćih srodnih institucija (od toga 190 stranih).

U »Narodnoj umjetnosti«, knj. 7 i 10, naveli smo poimence sve strane periodične publikacije koje je Zavod primao razmjenom ili kupnjom do kraja 1973. godine. Taj popis sada dopunjavamo novim naslovima:

Časopisi: »Bayerische Blätter für Volkskunde«, (Würzburg), »B'lgarska etnografija«, (Sofija), »B'lgarski folklor«, (Sofija), »Burgenländische Forschungen«, (Horn-Wien), »Etnologiska institutionen vid Uppsala Universitet. Meddelanden«, (Uppsala), »Man«, (London), »NIF Newsletter« (Turku), »Notizen«, (Frankfurt am Main), »Proverbium«, (Helsinki), »Journal of Peasant Studies«, (London), »Revista de istorie si teorie literara«, (Bucuresti), »S.E.M. Newsletter« (Michigan).

Zbornici: »A Békés Megyei Múzeumak Közleményei«, (Békéscaba), »Ethnologia Scandinavica«, (Lund), »Études Finno-Ougriennes« (Budapest), »Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte« (Berlin: izlazi umjesto dosadašnjeg časopisa »Deutsches Jahrbuch für Volkskunde«).

V.T.

4. DOKUMENTACIJA (1974—1978)

Dokumentacija Zavoda za istraživanje folklora sastoji se od zbirke rukopisa, fonoteke, diskoteke, fototeke, filmoteke i videoteke (od 1978. g.).

Ovdje navodimo pregled rada od 1974. do 1978. g., a odnosi se na građu sređenu i evidentiranu po ustaljenim kriterijima. Pregled rukopisnih zbirki navodimo po abecednom redu autora. Magnetofonske vrpce, fotografije i dijapozitive prikazujemo u tabelama II i III, a filmove i videokazete navodimo kronološkim redom.

Rukopisne zbirke

Dokumentacija ima 981 rukopisnu zbirku tekstova i notnih zapisa. U razdoblju od 1974. do 1978. g. primljeno je 90 novih rukopisnih zbirki (od sign. 892—981):

Album za citaru i gitaru, Rukopisni zbornik iz sr. 19. st., Samobor, sign. 936, 210 str. Fotokopija.

Berlaković Jandre i Štefan, Rukopisna pjesmarica, Veliki Boriŝtof (Gradišće), sign. 944, 217 str. Fotokopija.

Bervaldi Lučić Luka, Sbirka hrvatskih narodnih pjesama pjevanih po hvarskom otoku, Naučna biblioteka u Splitu M 123, Izvještaj o rukopisu i popis pjesama, sign. 927, 22 str.

Bezić Jerko i Kate Mishel-Cucugliello, O svadbi u Novakovcu i Domašincu, 1978, sign. 975, 15 str.

Biricz Franz i Felix, Rukopisna pjesmarica, Veliki Borištof, 1924— sign. 945, 85 str. Fotokopija.

Biricz r. Karall Agnes, Rukopisna pjesmarica, Veliki Borištof, 1928—1976, sign. 942, 201 str. Fotokopija.

— Rukopisna pjesmarica, Veliki Borištof, sign. 943, 132 str. Fotokopija.

Bonifačić-Rožin Nikola, Puntarske smiharije, 1965. i 1974, sign. 193, 12 str.

— Folklorna građa Slavonske Požege i okolice, 1967, sign. 929, 52 str.

— Hrvatske narodne poslovice i zagonetke, I. knjiga, Rukopisne zbirke iz prve pol. 19. st. koje se nalaze u zagrebačkim arhivima, sign. 931, 306 str.

— Folklorna građa iz Imotskoga i okolice, 1967, sign. 933, 59 str.

— Folklorna građa iz Karmena kod Orebića, 1966, sign. 934, 24 str.

— Folklorna građa okolice Daruvara, 1967, sign. 941, 84 str.

— Komentar uz »Pismu meda i pelina«, sign. 974.

Bonifačić-Rožin Nikola i Lozica Ivan, Narodne dramske igre u Gundincima i Babinoj Gredi (Slavonija), 1976, sign. 972.

Bošković-Stulli Maja, Šest predaja iz Gračana i Sv. Nedjelje, 1955. i 1958, sign. 915, 5 str.

Bubits Justina, Jačkena knjižica, Gradišće, 1906, sign. 909, 74 str. Fotokopija.

Butković Ljerka, Ličke narodne pjesme, 1973, sign. 899, 12 str. Fotokopija.

Cvetković Ivan, Folklorna građa iz Trebarjeva Desna (Sisačka Posavina), 1974, sign. 902, 38 str.

Čopić Branko, Pjesma o seljačkoj torbi, 1941, sign. 917, 2 str.

Delorko Olinko, Nekoliko naknadnih zapisa s otoka Hvara, 1969, sign. 916, 6 str.

Dujmović Ivan (Kos), Folklorno-kulturna građa iz Jurandvora kod Baške na otoku Krku, 1934—1975, sign. 922, 225 str.

Esih Ivan, Salamon Berger, Osnivač i direktor Etnografskog muzeja u Zagrebu, sign. 910, 11 str.

Filipović Nikola, Narodne pjesme iz Posavine, oko 1910, sign. 924, 81 str. Prijepis.

Furčić Ivo, Glazbeni folklor otoka Zlarina i okolice Šibenika, 1974. i 1975, sign. 951, 61 str.

Gaál Károly, Narodne pripovijetke i druga folklorna građa iz sela Stinjaka (Gradišće), 1964, sv. I—III, sign. 897, 872 str.

Galec Ljudevit, Govor svatovskog starešine, sign. 978, 11 str. Fotokopija.

— Izbor pjesama u izvedbi Teatra klasike, sign. 979, 29 str. Fotokopija.

Glavić Melkov Baldo, Zagonetke, sv. CXVIII, sign. 935, 9 str. Prijepis MH 179/I.

Horvat Drago, Predaje, priče, pjesme i običaji iz Ludbrega i Krapine, 1975, sign. 919, 12 str.

Horváth Iván, Narodne dječje igre i pjesme iz okolice Unda u Mađarskoj, 1971, sign. 900, 5 str.

— Fratrovac, Studija o legendama i vjerovanjima iz Hrvatskog Židana i okolice (građa s komentarom), sign. 901, 17 str. Tekst na mađarskom.

— Folklorna građa iz okolice Unda u Mađarskoj, 1966—1973, sign. 912, 600 listića i 61 str.

Ivančan Ivan, Ples i plesni običaji vezani uz Morešku, 1973, sign. 892, 48 str.

— Zagonetke i poslovice (Žman, Molat), 1972, sign. 893, 11 str.

— Zagonetke, poslovice, anegdote (Lun, Novigrad, Karin Donji, Starigrad Paklenički), 1972, sign. 894, 60 str.

— Plesovi i plesni običaji Gradišćanskih Hrvata, 1972, sv. I—II, sign. 896, 366 str.

— Narodni plesovi Jugoslavije, sign. 898, 20 str.

— Bukovica, 1971, sign. 953, 208 str.

— Šibenik i otoci 1971, sign. 976, 80 str.

— Sjeverna Dalmacija (Zadarsko područje), 1972, sign. 981, 325 str.

Kostelac Branko, Narodne pjesme i plesovi iz sela Donji Desinec, 1975—1976, sign. 949, 80 str.

— IV. regionalna smotra izvornog folklora, sign. 977, 17 str.

Kovačić Željko, Dječje sportske igre iz Podravskih Sesveta, 1968, sign. 903, 28 str.

Krstanović Zdravko, Folklorna građa iz okolice Drniša i Ramljana (pored Knina), 1973, sign. 881, 63 str.

— Folklorna građa Korduna, 1973—1974, sign. 907, 54 str.

— Folklorna građa sakupljena među vojnicima u Petrovaradinu i okolici, 1977, sign. 962, 155 str.

Kulentić Mirjana, Svadbeni običaji u Bistričkom Lazu, 1974, sign. 905, 25 str.

Lovrenčević Zvonko, Narodne pjesme iz Bilogore, 1938—1977, sign. 961, 300 str.

Macan Tomislav, Stare pjesmice iz Župe dubrovačke, 1929—1946, sign. 938, 49 str. Fotokopija.

— Mljećani u svojim pripovijestima, oko 1920, sign. 939, 65 str. Fotokopija.

— Ribari ispod Prenja u Župi dubrovačkoj, do 1953, sign. 940, 97 str. Fotokopija.

Mc Gregor Clare, Studija o rukopisnoj zbirci Andra Murata Narodne pjesme iz Luke na Šipanu (1886), sign. 980, 266 str.

Marks Ljiljana, Narodne pripovijetke, predaje i pjesme iz Šaptinovaca (Slavonija), I. sv., 1974, sign. 930, 443 str.

Maždrakov Panajot, Hrvatske i slovenske pjesme, 1920—1926, sign. 904, 20 str.

Milićević Josip, Etnološka i folklorna građa otoka Brača, 1969, sign. 895, 213 str.

— Etnološka i folklorna građa s ušća Neretve, 1964, sign. 952, 77 str.

— Etnološka i folklorna građa otoka Visa, 1965, sign. 958, 67 str.

— Etnološka građa otoka Lastova, 1965, sign. 959, 24 str.

Narodne pripovijetke iz Strmice i Golubića (okolica Knina), Đački zapisi, oko 1959, sign. 911, 160 str.

Nazor Ante, Usmena narodna književnost oko Mosora za vrijeme narodne revolucije, sign. 926, 71 str.

Nobilo Kate, Pisma ljubeznice vile i dragana u gori, sign. 963, 14 str.

Oplanić Božidar, Istarske narodne pjesme, 1968, sign. 920, 88 str. Fotokopija.

Podgornik Leander, Tabulatura za citru, sign. 957, 12 str.

Poljančić Josip, Škola za duhače, sign. 956, 36 str.

Popevka od chudnovitoga kipa Maike Bosje vu Horvatczki Zemly na Bisztriczi, kraj 18. st., sign. 918, 6 str.

Rajković Zorica, Običaji srednjeg Gradišća (Austrija), 1972, sign. 937, 414 str.

— Običaji gradišćanskog sela Frakanava, 1973—1974, sign. 954, 680 str.

Rešković Vladimir Vlado, Otvori se srce Slavonije, Zbirka pisama, sign. 960, 88 str.

Ritig-Beljak Nives, Folklorne tradicije Gradišćanskih Hrvata, 1969—1975, sv. I—III, sign. 973.

Rukopisna bilježnica, Gradišće, sign. 908, 8 str. Fotokopija.

Sremac Stjepan, Plesni folklor Varaždinske Podravine, 1973, sign. 950, 75 str.

Sučić Anton, Narodne pjesme iz Velikog Medveša (južno Gradišće) i ostali zapisi iz Gradišća, 1910—1932, 1970, sign. 906, 100 str. Fotokopija, prijepis.

Supek-Zupan Olga, Ekonomika Markuševca, 1977, sign. 955, 56 str.

Trkulja Nikola, Narodne pjesme s Korduna i Banije, sign. 925, 9 str.

Volčić Jakob, Pripovijesti istarske, MH 59, sign. 928, 36 str. Fotokopija.

Vranješ Marija, »Sjećanja« (Prikaz života sela Migalovci, Slavonska Požega, do 1918), Čagljin 1975. i 1977, sign. 932, 492 str.

Zečević Divna, Male forme pučke književnosti, 1969, sign. 914, 3 str.

Zlatić Slavko, Bugarenje u Novom Vinodolskom i okolici, Referat na Čakavskom saboru u Novom Vinodolskom 1971, sign. 921, 10 str.

Žitci, Starija godišta do 1914, Novi Vinodolski, sign. 923, 136 str. Fotokopija.

U popisu nisu citirane studentske radnje koje obrađuju različite teme muzičkog folklora:

Klasifikacija građe u rkp. zbirci Napjevi s otoka Krka N. Karabaića, sign. 967.

Suvremeni srpski etnomuzikolozi Dragosav Dević i Radmila Petrović (prikaz njihovih radova), sign. 970;

Zlatko Špoljar, Narodne pjesme iz Podravine, Analiza, sign. 966;

Uvid u glazbeni repertoar međimurskog sela Belica u 1974. g., sign. 946;

Mogućnosti primjene muzičkog folklora iz Gornje Podravine u emisijama Školskog radija, sign. 964;

Etnomuzikološki rad Božidara Širole, sign. 965;

Zapisi folklorne glazbe u ostavštini Vojka Miklaušića, sign. 947; N. Karabaić, Narodne popijevke iz Istre, Analiza, sign. 968; Melografski rad Ludvika Kube na području SR Hrvatske, sign. 791; Bibliografija članaka o hrvatskoj folklornoj glazbi u razdoblju od 1945 do 1971, sign. 971;

Božidar Širola, Istarska pučka popijevka (»Savremenik«, Zagreb 1919, br. 11 i 12), sign. 969;

Kuhačevi zapisi iz Hrvatskog zagorja iz V. knjige »Južno-slovjenske narodne popjevke«, sign. 948.

Navedene zbirke evidentirane su prema ovoj specifikaciji:

Suradnici Zavoda	Vanjski suradnici Zavoda				Studentske radnje
	Poklon	Otkup	Fotokopija	Prijepis	
26	22	12	16	2	12

U Tabeli I prikazana je folklorna građa do 1973. g., od 1974. do 1978. g. i ukupan broj.

Uz navedenu građu zbirke još sadrže opise običaja i kraće zapise o običajima, opise običaja uz ples, podatke o mjestima, stanovništvu, nošnji, rukotvorstvu, stanovanju, arhitekturi, ljekarijama.

Plesne zbirke

U razdoblju od 1974. do 1978. g. evidentirana je jedna nova plesna zbirka (opis plesova i kinetogrami):

Kostelac Branko, Plesovi br. 335—348 (Donji Desinec), sign. 355.

Fonoteka

Fonoteka ima 1186 snimljenih magnetofonskih vrpci različitih duljina i brzina snimanja. Od 1974. do 1978. g. evidentirano je 380 novih vrpci (br. 694—1073).

U Tabeli II navodimo pregled vrpci po autorima i područjima.

Navodimo vanjske suradnike od kojih se u fonoteci čuvaju bar po dvije vrpce: Sidonija Horvat (Međimurje), Branko Kostelac (Donji Desinec), Ivo Furčić (Murter), Vedrana Milin (Jezera), Richard March (Posavina, Samobor, Smotra folklora), Vladimir Salopek (Smotra folklora).

Diskoteka

Diskoteka ima 123 gramofonske ploče s folklornom glazbom iz raznih područja Jugoslavije, zatim iz Austrije, Belgije, ČSSR, Mađarske, Rumunjske, Italije, Japana, SAD, SSSR, dobivenih većim dijelom kao poklon.

Fototeka

Fototeka ima 12816 fotografija i dijapozitiva snimljenih u crno-bijeloj i kolor tehnici. Od 1974. do 1978. g. evidentirano je 5775 snimaka (br. 7042-12816). Vidi Tabelu III.

Navodimo vanjske suradnike koji su snimili više od 5 snimaka: Ivica Rajković (Gradišće, Hrv. zagorje), Robert Leibman (Izbor), Branko Kostelac (Okolica Zagreba, Smotre folklora), Željko Kovačić (Podravina), Richard March (Posavina), Tibor Ehlers (Dalmacija).

Tabela I

Folklorna građa	do 1973.	1974—1978.	Ukupno
Epske i lirske pjesme bez napjeva	35280	2157	37437
Pjesme s napjevom i notni zapisi instrumentalne glazbe	21785	571	22356
Brojalice, rugalice, napitnice, zdravice, tužaljke, zaklinjanja, molitvice	770		770
Pripovijetke, anegdote, predaje, legende	5938	486	6424
Zapisi o vjerovanju i gatanju	864		864
Poslovice, zagonetke, izreke	8218	9861	18079
Zapisi dramskih tekstova uz popratne opise	463	32	495
Opisi igara	659	13	672

Tabela II

Fonoteka 1974.—1978. g. Magnetofonske vrpce br. 694—1073	dr. Jerko Bezić	Krešimir Galin	dr. Ivan Ivančan	Stjepan Sremac	mr. Divna Zečević	Nives Ritig-Beljak	Ljiljana Marks	Nikola Bonifačić Rožin	mr. Ivan Lozica	mr. Zorica Rajković	Milivoj Vodopija	mr. Olga Supek-Zupan	Vanjski suradnici	Ukupno po područjima
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Gradišće (Austrija)	27		2			11				9				49
Zagreb i okolica	9	7		5	5	4		1	1		2	3	9	46
Gorski kotar		51		21		12								84
Dalmacija	2		6				3			6	1		4	22
Slavonija					3	1	6				3		1	14
Posavina													2	2
Kordun		6		2		2	3			6	1			20
Međimurje	1			8									3	12
Hrvatsko primorje								1					3	4
Hrvatsko zagorje		7								12			2	21

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14
Istra, Kvarner	1								4				1	6
Podravina, Bilogora, Baranja		3												3
Smotre folklora	30	13		10			2						3	58
Hrvatska sela u Mađarskoj													3	3
Izbor	15	1											6	22
SAD	4													4
Priredbe u Zagrebu		2										2	1	5
Presnimci		5												5
Ukupno po autorima	89	95	8	46	8	30	14	2	5	33	7	5	38	380

Tabela III

Fototeka 1974—1978. Fotografije i dijapozitivi br. 7042-12816	dr. Jerko Bezić	Krešimir Galin	dr. Ivan Ivančan	Stjepan Sremac	Nives Ritig-Beljak	Nikola Bonifačić Rožin	mr. Ivan Lozica	mr. Zorica Rajković	Milivoj Vodopija	mr. Olga Supek-Zupan	Snježana Zorić	Vanjski suradnici	Ukupno po područjima
	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Gradišće (Austrija)	12		81		140			56				851	1140
Zagreb i okolica	14	171		93	232				93	234		80	917
Gorski kotar		75		236	94								405
Hrvatsko zagorje		126		238				502				81	947
Slavonija		12		16			106		14			2	150
Posavina												25	25
Istra, Hrv. primorje		107		29		44	54				142	22	398
Dalmacija			132					47				17	196
Kordun	13	114		36				65				2	230
Međimurje			15									188	203

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Podravina, Bilogora		38										21	59
Baranja		64											64
Priredbe u Zagrebu		11									70		81
Izbor			20									270	290
SAD	16												16
Smotre folklora		59			21		2				351	221	654
Ukupno po autorima	55	777	248	648	487	44	162	670	107	234	563	1780	5775

Filmoteka

Filmoteka sadrži 36 filmova .Od 1974. do 1978. g. evidentirano je 9 novih filmova (br. 28—36):

Pravljenje božićnog ukrasa »cimera« u Oroslavju (autori Zorica i Ivica Rajković, Oroslavje 1973, 16 mm, 126 m, kolor), br. 28.

Zbor u Drežnik-Gradu (autor Stjepan Sremac, Drežnik-Grad 1975. super 8 mm, 15 m, kolor), br. 29.

Harmonikaš Josip Poljančić (autor Stjepan Sremac, Ravna Gora 1975, super 8 mm, 15 m, kolor, tonski, 3 min.), br. 30.

Proštenje u Ličkom polju (autor Stjepan Sremac, Delnice 1975, super 8 mm, 15 m, kolor, tonski, 3 min.), br. 31.

Traulin (kolo) (autor Stjepan Sremac, Tijesno 1975, super 8 mm, 15 m, kolor, tonski, 3 min.), br. 32.

II. smotra međimurskog folklora (autor Stjepan Sremac, Donja Dubrava 1976, super 8 mm, 105 m, kolor, tonski, 22 min.), br. 33.

Pokladna svadba u Loboru (autori Zorica Rajković i Stjepan Sremac, Lobor 1978, super 8 mm, 75 m, kolor, tonski, 15 min.), br. 34.

Svirka na dvojnicama i jedinkama u Bistričkom i Stubičkom Lazu (autor Krešimir Galin, Bistrički Laz 1977, super 8 mm, 45 m, kolor, tonski, 9 min.), br. 35.

Pust u Kastavštini (autori Ivan Lozica i Snježana Zorić, Kastavština 1977. i 1978, super 8 mm, 60 m, kolor), br. 36.

Videoteka

Videoteka je osnovana 1978. g. Evidentirano je 8 snimljenih videokazeta:

Fašnička priredba (autor Stjepan Sremac, Velika Gorica 1978, 20 min. c/b), br. 1.

Dječje igre: Pjesmice uz pokret, Olimpijada, Gumi-gumi (autori Zorica Rajković i Richard March, Zagreb 1978, 30 min, c/b), br. 2.

Dječje igre: Gumi-gumi, Pjesmice uz pokret (autori Zorica Rajković i Richard March, Velika Gorica 1978, 20 min, c/b), br. 3.

Instrumentalna glazba Istre (autor Krešimir Galin, Rudani 1978, 30 min, c/b), br. 4.

Instrumentalna glazba otoka Cresa (autor Krešimir Galin, otok Cres 1978, 30 min, c/b), br. 5.

Instrumentalna glazba Konavala (autor Krešimir Galin, Konavli 1978, 30 min, c/b), br. 6.

Instrumentalna glazba Istre (autor Krešimir Galin, Pula, Ipše 1978, 30 min, c/b), br. 7.

Instrumentalna glazba Istre i Dubrovačkog primorja (autor Krešimir Galin, 1978, 30 min, c/b), br. 8.

M.P.